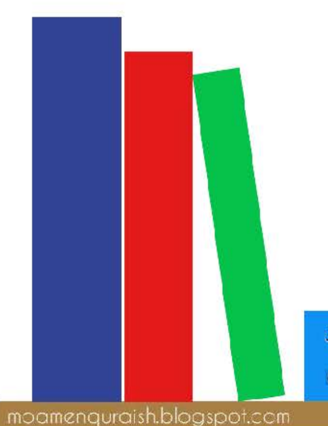


محمّد مهدي شمس الدّين

دراسة في رؤاه الإصلاحيّة

د. حسين رحّال



د. حسين رحّال

من جنوب لبنان، ولد سنة ١٩٦٥م. في الضاحية الجنوبية لبيروت، حائز على درجة الدكتوراه في علم الاجتماع، من الجامعة اللبنانية أطروحته لدرجة الدكتوراه، بعنوان: "إشكاليات التجديد في الخطاب العربي الإسلامي الراهن".

يعمل في حقل التعليم الجامعي وهو أستاذ مساعد في معهد العلوم الاجتماعية، في الجامعة اللبنانية.

كما هو ناشط في ميدان الحقل الإعلامي والكتابي، له عدد من المقالات والدراسات، ساهم في مؤتمرات عدة في لبنان وخارجه. وله أبحاث فكرية حول الاجتماع السياسي للحركات الإسلامية في لبنان ومصر والسودان والعراق.

محمد مهدي شمس الدين

دراسة في رؤاه الإصلاحية

محمد مهدي شمس الدين

دراسة في رؤاه الإصلاحية

محمد مهدي شمس الدين

دراسة في رؤاه الإصلاحية

د. حسين رحال



المؤلف: د. حسين رحال
الكتاب: محمد مهدي شمس الدين دراسة في رؤاه الإصلاحية
متابعة وتدقيق: محمد دكير
الإخراج: محمد حمدان
تصميم الغلاف: حسين موسى
الطبعة الأولى: بيروت، 2010
ISBN: 978 - 9953 - 538 - 38 - 9

Shams al-Din:
a study in his reformative views

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ
Center of civilization
for the development of islamic thought
بناية الصبّاح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت
هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820387 (9611)
Info@hadaraweb.com
www.hadaraweb.com

الفهرس

القسم الثالث:

مسارُ الخطاب حول الغرب والاحتلال

القسم الرابع:

خطابُ الإصلاح: المرأة والتاريخ الإسلاميّ

القسم الخامس:

الوصايا، وثائق، مُلحق

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

كلمة المركز

إنّ هذه السلسلة، سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي، لهي من مهمّات ما يرى المركز أنّه يجيد في تصدّيه له، ومع كلّ كتاب جديد نرى من الواجب التقديم له بكلمة تتضمّن فلسفة اختيار هذا العلم ومبرّرات تخصيص كتاب لمشروعه الفكريّ، وسيرته العلميّة. وفي هذا السياق تأتي هذه الكلمة الموجزة: لِمَاذا الشيخ شمس الدين؟

إنّ المرحوم الشيخ محمّد مهدي شمس الدين، واحد من الأعلام الذين قد يجعلك حبّك إيّاه وتبنيك لمواقفه الفكريّة تقبله وتدافع عنه حتّى الغلو. ولكنّه أيضاً واحد من أولئك الذين لا يسمح لك اختلافك معه بأن تغمطه حقّه أو تستخفّ به، إنّه واحد من أولئك الذي صُقلت قريحتهم بالبحث العلميّ حتّى بلغوا من ذلك حدا سمح لهم بطرق أبواب عدّة من فنون العلم والإجادة فيها. والشيخ شمس الدين ولج من باب الفقه إلى ميادين عدّة في الفكر الإسلاميّ فأحسن فيها. فدرس تاريخ الثورة الحسينيّة في سلسلة من الكتب كانت المشروع الأشهر خلال هذه المدّة المنصرمة، كما درس غير هذا الموضوع أيضاً فأحسن، ولكن الملفت عنده أنّه بدأ

بالسياسة والفكر السياسي مع كتابه حول نظام الحكم والإدارة في الإسلام، وانتهى بالسياسيّ أيضاً في كتابه حول الاجتماع السياسيّ في الإسلام، ثم معالجاته لبعض القضايا الاجتماعيّة من باب الاهتمام بقضيّة المرأة.

وبين هاتين المحطّتين قدّم الشيخ شمس الدين عدداً من الكتب والمساهمات الفكريّة التي تجعله يستحقّ أن يكون واحداً من الأعلام الذين ندرسهم في سلسلتنا هذه. وعلى أيّ حال هذا هو الشيخ شمس الدين كما يراه المؤلّف، قد تتفق معه وقد تختلف، إلا أنّه على الحالين يستحقّ أن يُدرَس؛ بهدف التعرّف، والاستفادة، والتجاوز إلى ما هو أفضل، وهذه فلسفة هذه السلسلة وهذا المشروع، منذ إطلاقه حتّى هذا الوليد الأخير فيه؛ لا المخالفة يُراد منها التشهير والتحطيم، ولا الموافقة يُراد منها الترويج والتملّق. وفي الختام نأمل أن يكون في هذا الكتاب إضافة تقدّم جديداً مفيداً للقرّاء الأعزّاء.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت: خريف 2009

تقديم

تعودُ معرفتي بسماحة الشيخ محمد مهدي شمس الدين إلى بداية الثمانينات من القرن العشرين، حينما كُنت في الثانويّة العامّة متأثّراً بأفكار الثورة الإسلاميّة في إيران وتجربة الإمام موسى الصدر في لبنان ورموز إسلاميّة أخرى، كالشيخ محمد مهدي شمس الدين والسيد محمد حسين فضل الله على وجه التحديد. كُنّا مجموعةً من الطلاب نلاحقهما حيثما ألقيا محاضرةً أو شاركا في ندوةٍ أو قاما بنشاط، حتّى كِدْنا نحفظ عباراتهما ومقولاتهما عن ظَهْرِ قلب وباللّكنة العراقيّة التي كانا يتكلّمانها بسبب نُشوئهما المبكّر في النجف الأشرف.

كان مسجد الإمام الرضا (ع) في بئر العبد مركز نشاط السيد (فضل الله) وخُطب الجمعة التي كنّا نأخذها معنا، بعد الاستماع إليها، على أشرطة كاسيت مُسجّلة إلى المنزل. وعلى بُعد مئات الأمتار من المسجد يقع منزل الشيخ (شمس الدين) في حارة حريك (أصبح بعد ذلك مقرّ المحكمة الشرعيّة الجعفريّة بالضاحية الجنوبيّة)، فكنّا نتردّد إليه بين الفينة والأخرى؛ لكنّنا كُنا أكثر تتبعاً له إلى الحسينيّات والنوادي الثقافيّة حين كان مشغولاً بتفسير القرآن الكريم بمنهجيّة جديدة (بترتيب النزول). كان التعاطف يصل إلى حدّ

الاندماج، وعندما اضطرّت ظروف الحرب الأهليّة في العقد الأوّل من الثمانينات أن يتداعى شباب المنطقة إلى حماية (منزل) الشيخ شمس الدين، كان شُبّان بُرج البراجنة من المجموعات الأولى التي ذهبت لحماية المنزل من أيّ اعتداء محتمل في ظلّ غياب الدولة وانتشار الميليشيات اللبنانيّة (والفلسطينيّة في جُزء من تلك المرحلة).

بعد الاجتياح الإسرائيليّ عام 1982م بأشهر وجيزة كانت زيارة الشيخ محمد مهدي شمس الدين ضروريّةً لمعرفة اتّجاهات الأمور بعدما غشيها شيء من الضبابيّة، بسبب تنوّع آليّات التعامل داخل الحركة الإسلاميّة نفسها مع مفاعيل الاجتياح الإسرائيليّ، ومع السلطة السياسيّة اللبنانيّة آنذاك. حيث وصل الأمر إلى حدِّ الاختلاف في تقويم المخاطر؛ بين موقف جذريّ يدعو لكفاح شامل يغيّر المعادلات، ومواقف أخرى أقرب إلى الإصلاح منها إلى التغيير.

حصلت الزيارة مع صديق لي (نعيم) وانْفرد بنا سماحته؛ إذ بدا واثقاً من نفسه في القول والإجابة عن كلّ الأسئلة المُتلجلجة في صَدْرينا: عودوا إليّ فأنا المرجع في ذلك، أنا الوليّ الفقيه، أنا أبو الحركات الإسلاميّة، وطريقي هو الأسلم.

بعد أَشْهُرٍ تغيّرت حالة الاندماج والإعجاب الشديد إلى حالة مُساءلة أملتها ظُروف المرحلة، خصوصاً مع تنامي التيار الجذريّ في الساحة الإسلاميّة وخصوصاً الشيعيّة، التي لم تَكُنْ ترَ مصلحة في مهادنة النظام اللبنانيّ الموالي لأميركا، أو التفاوض على اتّفاق 17 أيار. وكانت فكرة المقاومة العسكريّة للاحتلال الإسرائيليّ هي صاحبة الأولويّة في الصراع لدى هذا التيّار.

بدأت المسافة مع أفكار الشيخ شمس الدين تجد طريقها إلى النّور، مُفتتحةً بذلك الدربَ لفكرٍ نقديّ أوّلي ممزوجٍ بالإعجاب، ومُحاولة استيعاب الموقف:

الفصل بين الجانب الفكريّ المثير للإعجاب، والجانب السياسيّ (والشخصيّ) الخاضع للنقد؛ كلاهما متداخل والفصل يحتاج إلى أدوات معرفيّة ونفسيّة ما كانت متوافرة، وبقيت تختلج في الصَّدر إلى أن حان وقت أطروحة الدكتوراه. حينها كان لا بدّ من ترجمة الأمرين معاً في إطار من العدّة المنهجيّة:

أ ـ الإعجاب،

ب ـ النقد.

كانت الأطروحة فرصة لإعادة قراءة تراث الشيخ شمس الدين برمّته، كما أُتيح لي اللقاء به أواخر التسعينات، وحملت أسئلة لاحقة لم أستطع طرحها عليه بسبب ظروف مرضه ثمّ وفاته. وكم كُنت متأسفاً لذلك بسبب رغبتي في تقديم عملي المقارن مع مفكّرين إسلاميّين آخرين، إليه شخصياً. لقد حالَ رحيلُه أوائل العام 2001م دون هذه الأمنية؛ لكنّني بقيت أسير الرغبتين المتداخلتين.

لذلك فإنّ هذا الكتاب يعود في كثير من مادّته وفي منهجه المعرفيّ إلى فترة الدراسة تلك، التي استغرقت خمس سنوات قضيت جزءاً منها في البحث عن منهج معرفي يستطيع معالجة خطاب من هذا النوع.

لا تدّعي هذه الدراسة المُوجزة الإحاطة الشاملة بفكر الشيخ شمس الدين، أو خطابه السياسيّ، أو آرائه الفقهيّة. فهي لا تُغني أبداً عن قراءة كُتب سماحته وأفكاره الغزيرة، إلا أنّها تستطيع أن تُقدم خدمة مزدوجة:

1 ـ للقارئ غير المُتخصص، فتؤمّن له مدخلاً لقراءة خطاب الشيخ شمس الدين، قبل أن يغرق في كتبه التي تنوف عن الخمسة عشر، ومحاضراته ومداخلاته التي تُعد بالعشرات. إذ ذاك

فالكتاب يُعتبر دليلاً ومساعداً أولياً على الدخول إلى العالم الفكريّ الرحب والمتغير والشائك لشمس الدين.

2 ـ للباحث المتخصّص، فتقدم منهجاً جديداً وفعالاً لفهم هذا الخطاب من منظار سوسيولوجيّ معرفيّ، وتُعينه على تفسير كثير ممّا قد يبدو تناقضاً للوهلة الأولى، لكنّ المنهج المرسوم يُبيّن له كيفيّة القراءة، كما يفيد هذا الصِّنف من الباحثين على استخدام الأدوات المنهجيّة والتحليليّة المجرّبة هنا في معالجة خطابات أخرى إسلاميّة وغير إسلاميّة. بما يسمح لهذه الدراسة بالتكامل مع غيرها وبالمقارنة مع أخريات لتحقيق الفائدة العلميّة والفكريّة المُرتجاة.

وفي العموم لا تدّعي هذه الدراسة الإحاطة الشاملة بكلّ أفكار ومعارف الشيخ شمس الدين، فهي لا تستطيع ذلك، لاعتبارات الحجم والانتقاء والهدف المحدود؛ لكنّها تبقى محاولة استنزفت جُهداً أرجو أن يكون مثمراً وفي محله.

في البداية رغبتُ أن يكون المدخل المنهجيّ باب الوُلوج إلى الدراسة، ثم قدّمت سيرة غير شخصيّة في المضمون برغم أنها في الشكل كذلك، لأنّ قراءة أي مفكر مُتعذرة فعلياً إذا استثنيناه عن ظروفه الاجتماعيّة، وتفاعلاته مع محيطه وبيئته. لذا كانت السيرة الشخصية أقرب إلى السيرة الاجتماعيّة وتاريخ المرحلة.

أما القراءة المعرفيّة والمتعلقة بتفسير الانتقال من مستوى معرفي إبستمولوجي إلى آخر، فقد عدلت عن رأيي الأوّل بتأخيرها إلى الفصل الأخير، لأنني رغبت بأن تكون هي الفاتحة الفكريّة والمدخل المعرفيّ المباشر لفهم التغيير الحاصل في خطاب الشيخ شمس الدين.

هذا بالنسبة للقسم الأول، أما في الأقسام التالية فقد ارتأيت أن تكون معالجة تطبيقية للخطاب، تتَّبع مساره ومُتغيراته، من هنا جاء القسم الثاني متضمنا لَفصول ثلاثة، تتناول مشكلة الحُكم وكيف عالجها شمس الدين بدءً من أوَّل مؤلفاته، مع الإشكاليات المرتبطة بها، في طيات كتبه مثل العلمانيّة والمجتمع المدني.

أما القسم الثالث، فهو مُخصص لموضوع العلاقة الصراعيّة مع الآخر، وهو مُوزّع على فصلين؛ الأوّل يتناول مسار الخطاب تُجاه الحضارات الأخرى والغرب تحديداً، والفصل الثاني يتناول الموقف من الاحتلال الإسرائيليّ بما في ذلك فكرة المقاومة. أما القسم الرابع فهو يُقدم قراءة للخطاب المتعلق بالإصلاح الدينيّ والإجتماعي حول قضيّتي المرأة وعاشوراء. يليه قسم خامس وأخير يتضمّن ملحقاً خاصاً بالمؤلّفات التي نُشرت له مع شرح مختصرٍ لموضوع كلّ كتاب وعناوينه الفرعية، ويتضمّن أيضاً وثيقتين حول الموضوع نفسه؛ ودور الشيعة في مجتمعاتهم، الوثيقة الأولى عبارة عن خطاب أُلقي عام 1971م، والوثيقة الثانية عبارة عن نصّ «الوصايا» وهي آخر ما كتب الشيخ رحمه الله.

وعلى كُل حال، فلا شك أنَّ هذه الدراسة تحمل في طياتها بعض الثّغرات، وهي ثغرات أتحمّل أنا شخصياً مسؤوليّتها، إذا ما ظهرت، دون الآخرين، وخاصةً الناشر (مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ) مثلما أتحمّل مسؤوليّة أي نقص أو أخطاء قد تقع دون قصد أو نيّة. وعزائي أنّ النقد (بما هو تصويب) هو الذي يُحقّق للأعمال العلميّة مدى فاعليّتها، من دون أن يُلغيها؛ لأنّ السَّلب هو أساس العلم كما يقول غاستون باشلار.

د. حسين رحال

بيروت: حزيران 2009م

مدخل
في المنهج

ثمّة منهج خاص لفهم شخصيّة علميّة كبيرة كشخصية العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين وما أنتجته في المجال المعرفيّ، وما أنتج المجتمع من خلالها وبالتفاعل معها، هذا المنهج يعتمد على اتّجاهين مترابطين:

الأوّل: فهم السياق التاريخي الاجتماعيّ لتطوّر الفكر عند شمس الدين، والأخذ بعين الاعتبار نُضج الفكر بالتزامن مع نُضج التجربة، وتفاعل الشخصيّة مع مكوّنات مجتمعها الخاصّ وأسئلته، ومع الحوادث الطارئة وردود الفعل تُجاهها.

الثاني: القيام بتحليل معرفيّ يُساعدنا على تفسير هذا التطوّر وأسباب الانتقال من مرحلة إلى أخرى بما يُساعد على تصنيف هذه المراحل وكيفية إنتاجها اجتماعياً ومعرفياً من ناحية إبستمولوجيّة.

لكنّنا سنحاول البدء بالمحور الأوّل، لنشير إلى أنّ تتبّع الحياة الفكريّة للعلامة شمس الدين يُتيح لنا تحقيباً زمنياً لمراحل التطوّر عنده إلى أربع رئيسة هي كالتالي:

المرحلة الأولى: وهي مرحلة الاختمار والتحضير؛ وتتميّز بكونها مرحلة التكوّن والتأثّر بالمؤسّسة، تبدأ بالتَّلمذة داخل المؤسّسة الفكريّة الأم؛ أي استيعاب مُتطلّبات الدرس الحوزويّ والتماثل معه والدفاع عنه والتكلّم باسمه، وهي مرحلة إثبات الانتماء واكتساب الجدارة العلميّة بالانتساب إليها، والاعتراف من قبلها. إنّها مرحلة أخذ المشروعيّة بالانتماء إلى المؤسّسة ثمّ التعبير باسمها عن خطابها ودفاعاً عنها وعن أفكارها وقضاياها.

في هذه المرحلة يبدو المُفكر جزءاً من الكُل ينتج فكراً أيديولوجياً كلاسيكياً لا تظهر فيه نتوءات النّقد أو أية أفكار جارحة، جامحة، مُعترضة. وفيها يجري الدفاع عن المؤسسة وخطابها ورموزها ودورها وإظهار أنّ المشكلة تقع خارجها: في المجتمع، في الآخرين، في الظروف التاريخية، في الأعداء. هنا يكتسي الدفاع طابع التبرير عبر استخدام مادة أيديولوجية جاهزة من داخل المؤسسة، وأجوبة مُحضّرة سلفاً علي طريقة: لكلِّ سؤال جواب.

هذه المرحلة تميّز التكوّن الفكريّ للشيخ محمد مهدي شمس الدين في حوزة النجف الأشرف، وكان كتاب نظام الحُكم والإدارة في الإسلام (عام 1955م) البداية، ويعتبر العام 1978م المفصل الزمني نسبياً وعلى سبيل التقريب.

المرحلة الثانية: وتبدأ مع صُعود الشيخ شمس الدين إلى المرتبة الأولى في التمثيل الطائفي ـ الدينيّ للشيعة في لبنان بعد إخفاء الإمام موسى الصدر (في ليبيا) رئيس المجلس الإسلاميّ الشيعي الأعلى الذي كان شمس الدين نائباً له، واضطراره إلى الانغماس في المشاكل اليوميّة للمجتمع اللبنانيّ، والدفاع عن مصالح الطائفة التي يمثّل ـ وهي هنا الشيعة في لبنان، في ظل نظام طائفيّ ـ والمؤسّسة (الطائفيّة) وتراثها بما تُرجم في الخطاب الفكريّ بلغة الواقع

الطائفيّ، دفاعاً عن الجماعة ومصالحها كفئة صاعدة تُريد المشاركة في السلطة والحصول على حصَّتها في التقسيم الطائفي. وقد امتدَّت هذه المرحلة نحو عشر سنوات (ليس على سبيل التحديد بل التقريب) أي إلى أواخر الثمانينات.

ج ـ **المرحلة الثالثة**: هي مرحلة البدء بإدراك الأسئلة الجوهرية الصَّعبة ووضع تساؤلات فعلية على خطاب المُؤسستين (الحوزوية والطائفية) في المرحلتين السابقتين، وتتميَّز بقلق معرفي عبّرت عنه محاولة التوفيق بين مقتضيات الخطاب التقليدي المؤسسي ومقتضيات خطاب آخر آتٍ من خارج المؤسسة فرض حضوره بقوة الواقع المجتمعي المتأثِّر بالخطاب الغربيّ الجذاب والقوي النابع من النموذج الغربيّ الليبرالي.

ومحاولة التوفيق بين الخطابين ميّزت هذه المرحلة الانتقالية التي تمتدُّ من أواخر الثمانينات إلى أوائل التسعينات 1992 ـ 1993م.

المرحلة الرابعة: هي مرحلة الإبداع الخاص أو التجديد وبناء الرأي الاجتهادي الفعلي. وقد تميَّز الخطاب في هذه المرحلة بالخروج من الفكر الكلاسيكي ومن المرحلة الانتقالية، وبتقديم رأي خاص متماسك يحسم التردُّد الذي ميّز المرحلة الانتقالية السابقة.

لقد صبغت هذه المرحلة خطاب المُفكر بصبغة خاصة، قدَّم خلالها أبرز وأهم إبداعاته الفكريّة والفقهيّة، وهي الأغنى والأكثر جدلاً وإنتاجاً للإجابات والأفكار الجديدة، وتُمثِّل قمة العطاء الفكريّ لهذا المفكر في حياته. وقد ابتدأت من أوائل التسعينات وحتى عام 2001م. إنَّ غالبية الأفكار الجدلية والبعيدة إلى حدٍّ ما عن كلاسيكيات المؤسسة هي ما أنتجته هذه المرحلة، ولذلك كان طبيعياً أن تكون غالبية الأفكار والمفاهيم المناقشة في هذا الكتاب تعود إلى هذه المرحلة مع الرجوع إلى آراء المرحلة السابقة، بما

يخدم توضيح أهمية الانتقال من نمط فكري معين (تقليدي) إلى نمط فكري آخر (تجديدي).

إنَّ متابعة الخطاب في مُتغيراته، مع مرور الزمن، وفي تحولاته وتكيّفاته (وهو ما اتبعناه في هذا الكتاب) وليس التركيز على ثوابته فقط، وهو المنهج الأقرب إلى المقاربة السّوسيولوجية ـ المعرفيّة منه إلى المقاربة الفلسفية التقليدية.

القسم الأوّل

المسارُ الاجتماعيّ ـ المعرفيّ

الفصل الأوّل : سيرةُ شخص وتاريخُ مرحلة

الفصل الثاني: من الاجتهاد إلى التَّجديد

الفصل الأول

سيرةُ شخص وتاريخُ مرحلة

على عادة أبناء جبل عامل (جنوب لبنان حالياً) قَصد والدُ محمد مهدي شمس الدين الشيخ عبد الكريم شمس الدين مدينة النجف الأشرف في العراق، مطلع القرن العشرين، لتحصيل العلم الشرعي. وقد كانت النجف مقصد العامليِّين والشيعة عموماً طلباً للدراسة الدينيّة، ثُمَّ العودة إلى بلدانهم للتبليغ والإرشاد[1]. وهو ما حدا بالشيخ عبد الكريم للعودة إلى بلدته «قبريخا» في قلب جبل عامل وابنه محمد مهدي لم يتجاوز الثالثة عشرة من عمره بعد. كانت تلك لحظة حاسمة في تاريخ الفتى الجنوبي وضعته بين خيارين:

---

(1) في التراث الشيعي العاملي، إنَّ طالب العلم عندما كان يُرسل إلى النجف يفترض أن يحصّل درجة الاجتهاد قبل العودة، حتى إن كثيراً من الروايات التي يتناقلها أهل جنوب لبنان تتحدث عن أن بعض علماء الدين العائدين من النجف كان يُلاقيهم أهل بلدتهم على مسافة من بلدتهم وقبل الدخول إليها، فيطلبون منهم الإجازة أي إجازة الاجتهاد من المرجع، فإذا لم تكن لدى طالب العلم هذه الإجازة يطلب منه العودة إلى النجف وعدم الرجوع إلى القرية إلا بعد تحصيلها.

1 ـ العودة إلى الوطن.

2 ـ أو استكمال الدراسة من دون أهله ورعايتهم المباشرة.

الخيار الصَّعب حسمته «الاستخارة» حسب رغبة الفتى، فانصاع الأب المُؤمن لرغبة الدراسة المتأججة في صدر ابنه والبقاء في أحضان مرقد الإمام علي (ع)، وهو المتحدِّر من عائلة دينية عريقة تعود في نسبها إلى المرجع الشيخ محمد بن مكي العاملي الملقَّب بشمس الدين، والمعروف

بالشهيد الأول الذي كان يتّخذ من بلدة جزين الجنوبية مركزاً لحوزته الدينيّة، والذي استشهد عام 1386م بسبب انتمائه للمذهب الشيعي.

تميَّزت سنوات الإقامة الأولى ـ بعد مغادرة الأهل ـ بالشدّة والقسوة من ناحية العوز والجوع والمرض، على الفتى الصغير، الأمر الذي ترك تأثيراً مستقبلياً على وضعه الشخصي والصحي تحديداً، برغم الصبر والإصرار على التعلم وتحدي الصعاب لإنجاز الدرجات العليا في العلوم الدينيّة.

تتلمذ محمد مهدي (المولود عام 1936م) على يد أبرز فقهاء القرن العشرين وأساتذة الحوزة في العلوم اللغوية العربيّة والفقهيّة والكلاميّة والأصوليّة، ومنهم بشكل خاص آية الله السيد محسن الحكيم (1889 ـ 1970م)، وآية الله السيد أبو القاسم الخوئي (1899 ـ 1992م)، وكان من الجيل الذين عاصرهم في النجف علماء بارزون منهم المفكر الإسلاميّ آية الله السيد محمد باقر الصدر (1935 ـ 1980م)، وآية الله السيد محمد تقي الحكيم (ت2002م)، ومن زُملائه اللبنانيّين في الدراسة العلامة آية الله السيد محمد حسين فضل الله.

درس شمس الدين المراحل العليا التي أهَّلته لبلوغ درجة الاجتهاد في التَّراتبية العلميّة ـ الدينيّة الشيعيّة، كما عُيّن وكيلاً للمرجع الحكيم في منطقة الفرات الأوسط العراقية، ومركزها مدينة الديوانية من العام 1961 حتى العام 1969م. حيث ساهم في إنشاء مراكز تربوية وثقافيّة ومساجد عملت على نشر الثقافة الإسلاميّة في مواجهة المدّ اليساري (الشيوعي والقومي) الذي كان يكتسح الفئات الشبابية المتعلِّمة. كذلك ساهم في مشاريع تحديث للحوزة منها إنشاء كلية الفقه[1].

وفي تلك الحقبة من حياته العراقية، كتب في العديد من الدّوريات الثقافيّة، وكان له الدور الكبير في تأسيس بعضها بهدف نشر الفكر الإسلاميّ وتطويره، حيث اشترك مع الشيخ محمد رضا المظفر والسيد محمد تقي الحكيم في إنشاء جمعية «منتدى النشر» ومجلة «الأضواء» اللتين تصدَّرتا منابر العمل الإسلاميّ في حينه وأطلقتا أفكاراً تجديدية، ولا سيَّما تحديث مناهج التدريس في الحوزة وتطوير المنبر الحسيني.

في أثناء عمله محاضراً ومدرساً في كلية الفقه في النجف الأشرف، سعى مع زملائه المُجددين لتنظيم الدراسة في الحوزة على أُسس ومناهج علميّة تستجيب لمتطلبات العصر. ومن إسهاماته في تلك الفترة، العمل على تخريج خطباء للمنبر الحسيني «مستوعبين للمتغيرات، واعين لظروف العصر، قادرين على مواجهته بالثقافة الرصينة العميقة والعلم والموضوعية، لا بالخرافة والتهريج كما كان

(1) بخصوص مراحل حياته في النجف يمكن مراجعة: فرح موسى، **الشيخ محمد مهدي شمس الدين بين وَهْج الإسلام وجليد المذاهب**، بيروت ـ، دار الهادي، ط1، 1993م، ص 30 حتى 42.

يحدث في كثير من الحالات... ومع أنّ هذه الدعوة إلى التغيير قد جُوبهت في البيئة النجفية بمعارضة شديدة، إلا أنَّ القائمين عليها ثبتوا في مواقع جهادهم، وكان من نتاج هذه الفكرة تكوين عدد من الخطباء البارزين في حقل المأتم الحسيني يحظون بإقبال واسع من الجمهور ويحققون نفعاً كبيراً»[1]. كذلك برز هذا الجهد التنويري التحديثي في سلسلة كتب مشهورة للعلامة شمس الدين، أُعيد طبعها مرَّات عدة، حول ثورة الإمام الحسين من مختلف جوانبها وأبعادها، كما في سلسلة دراساته عن الإمام علي (ع) ونهج البلاغة.

العودة إلى لبنان

عام 1969م عاد شمس الدين إلى لبنان حيث ترأس جمعية ثقافيّة[2]، كانت قد أُسست عام 1966م في إحدى ضواحي بيروت، واقتصر نشاطها على العمل الخيري والثقافي، جرياً على أسلوب عمله في العراق تحت رعاية الحكيم، لذلك رفض الدخول في المجلس الإسلاميّ الشيعي الأعلى برئاسة زعيم الشيعة في لبنان آنذاك الإمام موسى الصدر (خُطف في ليبيا عام 1978م) كما رفض الدخول في الانتخابات الثانية للمجلس الشيعي التي جرت عام 1975م، لكن بعد مداخلات عديدة لعلماء وشخصيات شيعيّة هامة جرى انتخابه نائباً لرئيس المجلس من دون حضوره، وخلال وجوده في لندن للعلاج، حيث قِيلَ إنَّه فُوجئ بما حصل وقَبِلَ الأمر على مَضَضٍ[3].

---

(1) أنظر: **الإمام محمد مهدي شمس الدين (1936 ـ 2001م) العَلم المجاهد والفقيه المُجدد**، صادر عن مؤسسة الإمام شمس الدين للحوار ـ بيروت، ط1، 2004.

(2) المصدر نفسه، ص 49، وهي *«الجمعية الخيرية الثقافيّة»*.

(3) فرح موسى، مصدر سابق.

في عام 1978م اختفى السيد موسى الصدر خلال زيارة رسميّة إلى ليبيا، فتحمَّل شمس الدين مسؤوليّة إدارة المؤسسة المرجعيّة العليا للمسلمين الشيعة في لبنان، وبالتالي اضطر لدخول معترك العمل السياسيّ المباشر في لبنان والمنطقة العربيّة. لكنَّ ذلك لم يمنعه من متابعة أبحاثه وكتاباته الثقافيّة والدينيّة وإلقاء محاضرات فكريّة وفقهيّة في مختلف العواصم العربيّة والإسلاميّة وفي بعض العواصم الغربيّة كذلك.

في عام 1994م جرى تعيينه رئيساً للمجلس الإسلاميّ الشيعي الأعلى خلفاً للإمام موسى الصدر. وفي عام 2001م توفي جرَّاء مرض عُضال عانى منه خلال سنواته الأخيرة.

وفي جميع الأحوال ظلّ سماحته يتعهد إقامة وتطوير المؤسسات الثقافيّة والتربويّة، فأنشأ في إطار الجمعية الخيرية الثقافيّة «المعهد الفني الإسلاميّ» في الضاحية الجنوبية لبيروت، و«مبرَّة السيدة زينب» للأيتام في بلدة جبشيت الجنوبية، و«معهد الشهيد الأوّل للدراسات الإسلاميّة»، و«مدرسة الضحى» في بيروت، و«مجمع الغدير التربوي» في البقاع، وصولاً إلى تأسيس «الجامعة الإسلاميّة في لبنان» كمؤسسة تابعة للمجلس الإسلاميّ الشيعي الأعلى. هذا إلى مُواصلته تدريس طلبة العلوم الدينيّة في المراحل المتقدمة من دراستهم، وطُلاب الدراسات العليا في كلية الاجتهاد في الجامعة الإسلاميّة في لبنان. كذلك أشرف على إصدار مجلة «الغدير» الفكريّة الإسلاميّة، ومجلة «القرار» السياسيّة الثقافيّة.

أما الجامعة الإسلاميّة التي أولاها عناية خاصة، فقد أرادها وعمل على أن تكون «جامعة لبنانية وطنية عامة، على صعيد قياداتها الإداريّة والعلميّة، كما على صعيد جسمها الطالبي»، ومن الناحية العلميّة أراد لها أن تأخذ بأعلى المقاييس الأكاديمية في اختصاصاتها

المختلفة النظرية والتطبيقية. وفي الجانب الدينيّ الإسلاميّ تمّ التركيز على كلية الاجتهاد والعلوم الإسلاميّة لتكون معنيَّة بالفقه المقارن وقضايا الوحدة الإسلاميّة، بعدما لاحظ أنّ معظم علماء الدين المسلمين يجهلون مذاهب بعضهم بعضاً، بالإضافة إلى اختلافهم حول السنّة النبويّة المشرفة. وفي هذا السبيل وضع العلامة شمس الدين أساساً نظرياً لتوحيد السنّة النبويّة. ومن مقاصد هذه الكلية في الجامعة الإسلاميّة تحديث علم الكلام الإسلاميّ الذي مضى عليه قُرابة ألف عام وهو لا يزال يدور حول قضايا ومواضيع لم تعد لها أيَّة علاقة بالحياة اليومية والعامّة للإنسان في عصرنا. إلى ذلك أراد أن تكون هذه الجامعة مركزاً أساسياً لتدريس علم الأديان المقارن، وللحوار الإسلاميّ المسيحي في لبنان والمنطقة العربيّة والعالم. يقول سماحته: «وصيتي المُؤكدة لمن يتولّى زمام هذه المؤسسة أن يكون حريصاً على هذه الأهداف التي تقتضي أن تكون الجامعة مُحصَّنة من تأثير الأهواء وهيمنة السلطة السياسيّة، وألّا تكون مجالاً للتعيينات النفعية، وألّا يُؤدي بها ذلك إلى انحطاط مستواها العلمي».

لبنان ـ النجف: علاقة راسخة

لا تُعتبر دراسة شمس الدين في العراق سابقة بل تأتي في إطار «ظاهرة شيعيّة» حيث يفضل الشيعة في لبنان والعالم إعداد علماء الدين عندهم في عاصمة العلم الشيعيّة، وهي «النجف الأشرف»[1] المدينة المقامة عند ضريح الإمام علي بن أبي طالب (ع).

---

(1) للاطلاع أكثر على وضع النجف خلال القرنين التاسع عشر والعشرين يُمكن مراجعة: إسحاق نقاش، **شيعة العراق**، ترجمة عبد الإله النعيمي، دمشق، دار المدى، ط1، 1996م.

لقد كان علماء الدين يُرسلون أولادهم إلى النجف للحفاظ على التراث واستمرار دورهم الدينيّ، وكان أبناء الفلاحين الريفيين أيضاً يُرسلون أولادهم إلى النجف بحثاً عن تحقيق الذات خصوصاً منذ عهد إعلان قيام دولة لبنان الكبير (عام 1920م) وحتى فترة الستينات، حيث كانت المرتبة الدينيّة مدخلاً للنفوذ وللمنصب الرسمي أيضاً، بعد أن برزت مناصب في القضاء والإفتاء أو حتى وظيفة مدرِّس ديني غير مُلزم بالتدريس.

«... وكان ذلك كله شبكاً جديداً للدين بالسياسيّ صاحب النفوذ الذي يُؤمِّن الوظيفة مقابل الولاء الشخصي وحماية ولاء من يَمُون عليه من أهل الضَّيعة أو العيلة»[1].

ارتبطت مُعظم العائلات الدينيّة في جبل عامل (جنوب لبنان) بمراكز النفوذ السياسيّ للإقطاع بعلاقة ما، أبرزها المصاهرة، أو تحوّل بعض أبنائها إلى الجمع بين الشرعية الدينيّة والشرعية الزمنية. حيث كان رجال السياسة والنفوذ الشيعة يسعون دائماً إلى جمع الشرعيتين السياسيّة والدينيّة بالنظر إلى إدراكهم تأثير الدينيّ في الاجتماع الشيعي، إلا أنَّ الظاهرة الأخرى خلال القرن العشرين، كانت تحوّل بعض العائلات الدينيّة (مثل آل الزين) إلى عائلات سياسيّة مزودة بإمكانيات نفوذ سلطوي ومالي كبير[2].

---

(1) هاني فحص، **الشيعة والدولة في لبنان (ملامح في الرؤية والذاكرة)**، بيروت ـ دار الأندلس، ط، 1996م، ص 53.

(2) للاطلاع على هذا التداخل بين الدينيّ والسياسيّ ودور العائلات فيها: يُراجع المصدر السابق، ص 52 ـ 53 وكذلك ص 92 ـ 93.

شاهدٌ ومُشارك في حقبة عراقية تأسيسية

صادف وجود الشيخ شمس الدين في النجف مرحلة رافقتها وسبقتها تحوّلات مجتمعية هامة في لبنان والعراق كان لها تأثير كبير على دارسي العلوم الدينيّة خصوصاً من العامليّين. كانت التحولات تتعلق بصورة رجل الدين في المجتمع وبدوره وبدور الدين نفسه الذي شهد انحساراً في المجتمع العاملي ـ اللبنانيّ[1] وفي المجتمع العراقي أيضاً.

لقد شهدت تلك الفترة عزوف العديد من أبناء العائلات الدينيّة اللبنانيّين عن متابعة الدراسة الدينيّة في النجف، بعدما بقوا فيها سنين لتحصيل العلم، وقد تحول بعضهم إلى الحزب الشيوعي العراقي أو اللبنانيّ ومن أبرز هؤلاء حسين مروة[2] (1908 ـ 1987م) وغيره من أبناء علماء دين شيعة كبار.

مثّلت هذه الحالة ظاهرة في العقدين الثالث والرابع من القرن العشرين، خصوصاً لمن تلقّى بعضاً من العلوم العصرية، حيث اصطدم بتخلُّف المناهج والمفاهيم وأساليب التدريس التي شكّلت عامل طَرْدٍ وتنفير، بالإضافة إلى الحساسيات الشخصية والمُماحكات

---

(1) وضّاح شرارة، **دولة حزب الله (لبنان مجتمعاً إسلامياً)**، بيروت ـ دار النهار 1996 ص 28.

(2) يتطرق حسين مروة إلى جزء من تجربته في النجف خلال العقدين الثالث والرابع من القرن العشرين في مقابلة أجريت معه وأعيد نشرها في كتيب بعنوان وُلدت شيخاً وأموت طفلاً. في: عباس ـ بيضون، **حسين مروة: وُلدت شيخاً وأموت طفلاً، سيرة ذاتية في حديث أجراه معه عباس بيضون)**، بيروت ـ دار الفارابي الطبعة الأولى 1990م، ص 30 حتى 41.

والانقسامات والمشاحنات[1] التي كانت تدور في أروقة المدينة العلميّة العريقة. لقد كانت الحياة العلميّة في النجف في مرحلة ضُمور وابتعاد عن هموم المُجتمعَيْن العراقي والعربي[2] و(اللبنانيّ ضمنه) وتسير في مسار شبه معزول عن نشاطات واهتمامات أبناء المجتمع المفترض أن يتوجه علماء الدين إليهم[3].

مُنذ العشرينات تعرَّضت المرجعيّة الشيعيّة في النجف لضربات سياسيّة قاسية ساهمت في إضعاف دورها في المجتمع العراقي، منها إنشاء الدولة الحديثة[4]، بعد انتصار عسكري بريطاني على ثورة

---

(1) شرارة، مصدر سابق، ص 26 ـ 27 ـ 28 وهو يستند في ذلك إلى مذكرات عدد ممن عاصروا في تلك الفترة ومنهم من ترك الحوزة النجفية لهذا السبب.

(2) يروي شمس الدين نفسه ما أصاب أجواء النجف من جُمود وانغلاق: أنه خلال أحداث 1948م في فلسطين ولبنان، كان والده الشيخ عبد الكريم شمس الدين وجماعة من العلماء يقرأون بعض الصحف العربيّة بمنزله في النجف الأشرف بشكل سِرّي، خوفاً من افتضاح أمرهم لأن ذلك كان يُعد خروجاً على تقاليد الحوزة العلميّة. أنظر: عادل رؤوف، **العمل الإسلامي في العراق بين المرجعيّة والحزبية: قراءة لمسيرة نصف قرن (1950 ـ 2000م)**، دمشق ـ المركز العراقي للإعلام والدراسات، ط1، 2000م، ص 223 ـ 224.

(3) لاحظ النقد الذي ينقله شرارة عن بعض من درسوا في النجف تلك الفترة: وضاح شرارة، مصدر سابق، ص 28 حتى ص 35.

(4) كانت ثورة العشرين مثالاً على الوحدة القومية والوطنية حيث وقف جميع العراقيين (سُنة وشيعة) ضد الغزو البريطاني، لكن مع مجيء حُكم الملك فيصل الأول وجد بعض النخب السياسيّة المعادية للعلماء وشيوخ القبائل (معظمهم شيعة) أن الاستعانة بالاستعمار البريطاني فرصة للقضاء على سلطة هؤلاء خصوصاً لما يحمل العلماء من بُعد ديني يُخشى أن يصل إلى الحكم. يصف أحد الباحثين انقسام القوى حول البريطانيين في العشرينات كالتالي:
«أدرك الوطنيون العراقيون ومعظمهم من السُّنة أنهم لن يستطيعوا الاحتفاظ بقوتهم ومكانتهم ما لم يقضوا على سلطة علماء الشيعة وشيوخ القبائل ولهذا السبب كان =

العشرين التي قادها علماء النجف ضد الاستعمار البريطاني للعراق. وزاد على ذلك قيام بعض «المراجع» بالهجرة إلى إيران عام 1924م واضطرارهم للعودة بناءً لشروط وضعتها حكومة الملك فيصل الأول (1885 ـ 1933م) وكانت المحصّلة العامة تهميش دور النجف وتهميش دور الشيعة في الكيان العراقي الحديث، وشعورهم بالاضطهاد والظُّلم وهَدْر الحقوق لحساب غيرهم ممن لم يدفعوا ثمن المواجهة والتصدي للاستعمار البريطاني سياسياً[1].

تلا ذلك في الأربعينات والخمسينات تمدّد نفوذ الحزب الشيوعي العراقي داخل النجف وإلى داخل العائلات الدينيّة وفيهم (السادة)[2] كان أحدهم «حسين أحمد الرضى» السكرتير العام للحزب من العام 1955 حتى 1963م[3]. ومنذ العام 1945م وحتى بداية الستينات خاضت مجموعة من علماء النجف برعاية المرجع الحكيم حملة توعية واسعة لوقف تغلغل الشيوعيين في المدن المقدسة وفي العائلات الدينيّة وكذلك لدى الجمهور. وكانت ذروة هذه الحملة

= *المعتدلون من الوطنيين يرون فلاحهم الوحيد هو في بقاء الانجليز في البلاد»* أنظر:

خليل علي حيدر، **العمامة والصولجان: المرجعيّة الشيعيّة في إيران والعراق**، الكويت ـ دار قرطاس، ط1، 1997م، ص175. كذلك يمكن مراجعة دور الشيعة في تلك الفترة: عبد الله فهد النفيس، **دور الشيعة في تطوّر العراق السياسيّ الحديث**، بيروت ـ دار النهار، ط2 1986م، ص170 حتى 198).

(1) لمراجعة تفاصيل هذه الفترة أنظر: إسحاق نقاش، **شيعة العراق**، مصدر سابق. ص 145 حتى 243. وكذلك: خليل علي حيدر، **العمامة والصولجان**، **ص 168 حتى 182.**

(2) السادة تُطلق على أبناء العائلات التي يعود تسلسل نسبها إلى النبي محمد (ص) عبر ابنته فاطمة الزهراء من سلالة الإمام علي بن أبي طالب (ع).

(3) إسحاق نقاش، مصدر سابق، ص 304 ـ 305.

فتوى أصدرها المرجع الحكيم (أستاذ شمس الدين وراعيه) بتحريم الانتماء للحزب الشيوعي باعتباره «كفراً وإلحاداً»[1].

لقد كانت المعركة ضد التغلغل الشيوعي محفزاً حاسماً في تنشيط هيئات دينية وإنشاء تجمعات منها «جماعة العلماء» التي كان شمس الدين أحد أعضائها[2]. وفي ظل هذه الأجواء نشأ «حزب الدعوة الإسلاميّة في العراق» بداية الستينات برعاية عدد من أعضاء هذه الجماعة بشكل مباشر أو غير مباشر، ومن بينهم آية الله محمد باقر الصدر[3].

كان الحكيم، وهو المرجع الأعلى في النجف، يتفهم ويُراعي هذه النشاطات، لكنّه كان حذراً من دعمها المباشر والعلني، مثلما كان حذراً جداً من دخول أجهزة الدولة التي كانت لا تزال، خصوصاً بعد انقلاب عبد الكريم قاسم عام 1958م، معادية «للعلماء». لذلك اقتصر منهجه على النشاط «الاجتماعيّ» والثقافي والانكفاء عن السياسيّ المباشر أو عن تقديم رؤية عامّة ينتج عنها تحريك وتنظيم للجماهير، أو برنامج سياسي مُمرحل للوصول إلى السُّلطة. وهو حذر شديد مردّه إلى نتائج ثورة العشرين[4] وما تلاها.

يصف شمس الدين أستاذه الحكيم بأنّه من خريجي «المدرسة التقليدية»[5]. وقد حمل شمس الدين معه هذا التوجه وبقي متأثراً به،

---

(1) عادل رؤوف: **العمل الإسلامي**. . .، ص 110.

(2) حيدر، **العمامة والصولجان**. . .، ص 193.

(3) عادل رؤوف، مصدر سابق، ص 89 حتى 108.

(4) المصدر نفسه، ص. 110 ـ 111.

(5) يقول شمس الدين عن ذلك: *«إنَّ الإمام الحكيم هو خريج المدرسة التقليدية، ولم يكن نتاجاً لحركة التجديد، لكنَّه كان يرى ويسمع من حوله المظاهر والأفكار التي تتناول قضية التجديد، ومن هنا قد تُفهم الدعوة إلى التجديد في* =

في الساحة اللبنانيّة حيث حصر نشاطه بالشأن التربوي الثقافي و«الاجتماعيّ» دون السياسيّ. وحتى من الناحية الفكريّة كانت لا تزال أصداء المعركة مع الشيوعيين العراقيين تُؤرقه[1]، فكان سلوكه الفكريّ والمجتمعي دفاعياً مبتعداً عن اقتحام معترك الحياة السياسيّة وشؤون الدولة. كان ذلك أحد أبرز الاختلافات مع المنهج الذي قاده وأسسه الإمام موسى الصدر داخل أوساط الطائفة الشيعيّة في لبنان.

لقد حملت النجف لواء مواجهة الاستعمار حتى إنَّ التهميش الذي عاناه الشيعة في العراق يعود في جذوره إلى معركة علماء النجف مع الاستعمار البريطاني في أعقاب الحرب العالميّة الأولى (1914 ـ 1918م). وفي الخمسينات عاد طابع المواجهة مع الاستعمار متمثلاً في (القضية الفلسطينية ـ الغزو الثلاثي لمصر 1956م) حيث كانت تطلعات الحوزة الدينيّة هناك مناهضة بشكل مزدوج للاستعمار ولخطر الشيوعية الداهم عليها من دون وجود نظام طائفيّ مُقنن في العراق.

أما في لبنان فالمواجهة المُجتمعية ذات طابع طائفيّ مُقنَّن

= *هذا المجال أو ذلك من مجال الدراسة الدينيّة أو في مجالات التنظيم العام للاجتماع الشيعي»، (محمد مهدي شمس الدين،* ***الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي****، بيروت ـ المؤسسة الدولية للدراسات والنشر. ط1، 1999م، ص 168).*

(1) في العام 1971م شهدت صفحات صحيفة النهار البيروتية سجالاً فكرياً قوياً بين المفكر الشيوعي صادق جلال العظم والشيخ محمد مهدي شمس الدين بسبب طروحات الأول التي اعتبرت معادية للدين الإسلامي، وردَّ عليها شمس الدين بسلسلة مقالات «دفاعية» عن الدين الإسلامي أعاد نشرها في كتاب خاص. أنظر: محمد مهدي شمس الدين، ، **مطارحات في الفكر المادي والفكر الدينيّ**، بيروت ـ دار التعارف، ط2، 1980م.

ومقتضيات الاجتماع اللبنانيّ وضعت شمس الدين في المعترك الطائفي الذي بدأ يأخذه شيئاً فشيئاً من المسحة «الأُممية» للطروحات الإسلاميّة التي كان يحملها بفضل تأثره بالطروحات الإسلاميّة التي قدّمتها مدرستا الإخوان المسلمين المصرية وحزب الدعوة العراقي، وكُتّاب مثل «سيد قطب» (1906 ـ 1966م) و«محمد باقر الصدر» و«مالك بن نبي» (1905 ـ 1973م) و«أبو الأعلى المودودي» (1903 ـ 1979م)[1].

كان الانخراط في زعامة المجلس الإسلاميّ الشيعي الأعلى في لبنان بعد غياب الإمام موسى الصدر نقطة تحوُّل بارزة في حياة شمس الدين ستنعكس لاحقاً على منهجه الفكريّ وفي سلوكه السياسيّ والمجتمعي، حيث يُشكل الشيعة «*أكثر من ثُلث سكان الجمهورية اللبنانيّة*»[2].

واقع طائفيّ وحِراك شيعيّ

ساهم الاضطهاد المملوكي ثم فترات اضطهاد أخرى (مثل اضطهاد أحمد باشا الجزار (1720 ـ 1804م) بأوامر عثمانية مثله في ذلك مثل الأمير فخر الدين المعني الثاني)[3] في انحسار الدور

(1) يُشير السيد هاني فحص في حوار خاص بهذه الدراسة، وهو الذي تابع دراسته الدينيّة في العراق في الستينات وأوائل السبعينات إلى هؤلاء المؤلفين كمصادر أساسيين للثقافة الإسلامية لعلماء الدين الشيعة في تلك الفترة.

(2) خليل أحمد خليل، **نقد التضليل العقلي (شيعة لبنان والعالم العربي هل هم آخرون في النصف الأخير من القرن العشرين)**، بيروت ـ المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر ط1، 2001م، ص 57.

(3) وذلك في ذروة الصراع العثماني ـ الصفوي، وقد تمّ اضطهاد الشيعة اللبنانيّين بذريعة الولاء للصفويين. كذلك دفع الشيعة اللبنانيّون خلال القرن التاسع عشر، =

السياسيّ للشيعة في لبنان، إلى حين إعلان دولة لبنان الكبير عام 1920م، إذ جرى استتباع جبل عامل، حيث مركز الشيعة، بجبل لبنان من الناحيتين السياسيّة والإدارية، ما ولَّد مزيداً من الشعور بالاضطهاد والإلحاق القسري، ظهر ذلك في أبيات من الشعر السياسيّ العاملي اعتبرت أنّ جبل لبنان قد ابتلع جبل عامل:

ألا فَقُلْ للبنان وهو الصغير ... وفي عامل لم يزلْ يرضَعُ

أتيت بها أيّ أعجوبة ... بها جبلٌ جبلاً يبلعُ

ألستَ وعاملة توأمين ... يضمّكما الحسبُ الأضوعُ[1]

كان هذا الشعور متبادلاً، فالمناطق خارج جبل لبنان أُلحقت به كأطراف مهمّشة وملحقة بـ«النواة ـ المركز» وهو جبل لبنان، حتى أنّ النظرة إلى أهالي هذه المناطق «المُلحقة» كانت أقرب إلى اعتبارهم «غُرباء» عن النواة التي تستند إليها شرعيَّة تأسيس الكيان اللبنانيّ، وهذه النواة يرجعها بعض المؤرخين الموارنة إلى الشراكة الجبلية

= ثمناً باهظاً لعدم ارتباطهم بالحماية الأوروبية كما كان حال الطوائف الأخرى كالمسيحيين والدروز، خصوصاً خلال الاقتتال الطائفي عام 1860م. أنظر بهذا الخصوص، فواز طرابلسي: تاريخ لبنان الحديث: من الإمارة الى اتفاق الطائف، بيروت ـ دار رياض الريس، ط أولى ـ 2008، ص 49 و62 (*والطريف في الأمر ـ كما يقول طرابلسي ـ أنّ المسيحيين والدروز فيما كان يُقاتل أحدهم الآخر، استغلا الظرف من أجل التخلص من جيوب شيعيّة في مناطقهم المتبادلة*).

(1) هذا الشعر هو أول رُدود فعل أحد شعراء جبل عامل على إلحاق هذه المنطقة بالكيان اللبنانيّ من قبل الانتداب الفرنسي رغم موقف المسلمين شيعة وسُنة المبدئي الرافض تقسيم سوريا الطبيعية إلى دول عدة، ونقل هذا الشعر د. أحمد بيضون في دراسته حول السلوك الطائفي للمؤرخين اللبنانيّين، (أحمد بيضون، ، **الصراع على تاريخ لبنان** (أو الهوية والزمن في أعمال مؤرخينا المعاصرين)، بيروت ـ منشورات الجامعة اللبنانيّة، 1989م، ص 58.

(جبل لبنان) بين الموارنة والدروز[1].

كرّس الانتداب الفرنسي ومن ثَّم دولة الاستقلال (1943م) الوضع الطائفي عبر تشريعات وقوانين بدأت منذ العشرينات، ومن بينها اعتبار المذهب الشيعي الجعفري منذ العام 1926م طائفة مستقلة لها قضاؤها وإفتاؤها الخاصّان، إلا أنّ تنظيم أحوال الطائفة الشيعيّة في مؤسسة خاصَّة تُمثلهم رسمياً انتظر حتى العام 1967م بعد تنظيم شؤون الطوائف المسيحية والطوائف المسلمة الأخرى كالسُّنة والدروز قبلهم[2].

انعكس هذا التَّهميش في مستوى تمثيل الشيعة في المؤسسات السياسيّة العليا كالبرلمان، وكذلك في الجهاز الإداري للدولة، وبسبب تفاوت التطور الاقتصادي المرتبط بعلاقة المسيحيين والموارنة تحديداً بالرأسمال الغربيّ منذ القرن الثامن عشر[3]، اضطر الشيعة إلى الهجرة لتعويض هذا التفاوت، وكانت الأموال المُرسلة من المغتربين الشيعة لذويهم العامل الرئيسي الذي أحدث تحولات هامة في مستويات المعيشة والعمران لدى هذه: «*... الطائفة غير المحظوظة، وما زالت حركة التطور تعصف بالبُنى الاجتماعيّة والثقافيّة للطائفة المذكورة، بحيث تدفعهم إلى التقدم وإلى احتلال مركز مرموق في المجتمع غداة الحرب العالميّة الثانية...*»[4].

---

(1) إبراهيم بيضون، **الصراع على تاريخ لبنان**، ص 113.

(2) بيير روندو، **الطوائف في الدولة اللبنانيّة**، تقديم إلياس عبود، بيروت ـ مؤسسة دار الكتاب الحديث، ط1، 1984م، ص 92.

(3) وضاح شرارة، **في أصول لبنان الطائفي (خط اليمين الجماهيري)**، بيروت ـ دار الطليعة، ط1، 1974م، ص 113.

(4) روندو، مصدر سابق ص 29.

وقد شكَّل إنشاء المجلس الإسلاميّ الشيعي الأعلى عام 1967م جزءاً من الاعتراف الرسمي بدور الشيعة وبكيانهم الطائفي مثلهم مثل بقيَّة الطوائف. إلا أنَّ الحراك الشيعي بسبب النمو الديمغرافي والتوسع في الانتشار ووعي التهميش والحرمان كان ظهر بوضوح أكثر وفي أشد التعبيرات السياسيّة علنية في أوائل السبعينات من القرن العشرين على يد الإمام موسى الصدر، إلى حدٍّ أنّ بعض الباحثين أرّخوا هذه الفترة باعتبارها فترة ولادة الشيعيّة السياسيّة في لبنان، وبالتحديد العام 1974م مقابل المارونية السياسيّة التي وُلدت قبل ذلك بكثير ..«*في مؤتمر اللويزة سنة 1763م حين اقترنت العبادة بالقيادة السياسيّة، ففي ذلك العام صار للبطريركية المارونية (بكَرْكي) موقعها السياسيّ ودورها اللبنانيّ المستمران حتى اليوم*»[1].

جاء دخول شمس الدين المجلس الشيعي عام 1975م نائباً للرئيس (الإمام موسى الصدر) ثم تسلمه دفّة قيادته عام 1978م في أجواء صعود سياسي شيعيّ تزامن أيضاً مع وقوع الحرب الأهلية اللبنانيّة في 13 نيسان 1975م والتي استمرت حتى العام 1990م، وكان إصلاح النظام السياسيّ اللبنانيّ جزئياً من خلال اتفاق الطائف (1989م) الذي كُرِّس في الدستور اللبنانيّ المعدَّل، مدخلاً لإعادة شيء من التوازن إلى وضع المسلمين السنّة بشكل خاص والشيعة بشكل أقل في الدولة اللبنانيّة، ما سيكون له بدوره تأثيرٌ كبير على موقف شمس الدين من مسائل الحُكم والدولة وقضايا فكريّة أخرى وكل السلوك المجتمعي ـ السياسيّ.

---

(1) خليل أحمد خليل، **نقد التضليل العقلي**، ص59.

الفصل الثاني

من الاجتهاد إلى التَّجديد

الاجتماعيّ كمحفّز للمعرفي

أثّرت التجربة اللبنانيّة في المسار الفكريّ للشيخ محمد مهدي شمس الدين، حينما أدّت عملية التفاعل مع المجتمع إلى توليد أسئلة جديدة ما كانت بارزة في إطار المؤسسة التعليمية (حوزة النجف الأشرف) ولم تكن مورد اهتمام عندها.

لقد جابه الفقيه الشيعي إشكاليّات فكريّة وواجه تحديات مجتمعية، خاصة في بلد مُتنوع لديه خصوصيات سياسيّة وثقافيّة ودينية مختلفة عمَّا تعيشه وتُعلمه المؤسسة الأم في مجتمعها، والتي تُعالج إشكاليّات تبلورت في التاريخ الإسلاميّ ولم يعد بعضها قائماً إلا بين رُفوف الكتب وفي دروس الحوزة (وما كان كتاب نظام الحُكم والإدارة الصادر عام 1955م وإشكاليّاته الغارقة في التاريخ إلا نموذجاً تطبيقياً له).

عملت البيئة الجديدة اللبنانيّة كمحفز سلَّط النقاش على أمور

جديدة وأسئلة مُلحَّة، وكان طبيعيّاً أن يلجأ الفقيه، الآتي حديثاً إلى هذه البيئة، إلى خطابه المثالي العقائدي المأخوذ من بحر التاريخ والثقافة الإسلاميّة، إلى عُدته الفكريّة وآلاته الجدلية الجاهزة في الرَّد على الأسئلة، وقد كانت الثقة بهذه العُدة المعرفيّة عالية وأنَّها تضمن النجاح في الإجابة عن كل التحديات والأسئلة المطروحة.

إرتكزت هذه المجادلة على أنّ العودة إلى الإسلام وإلى الاجتهاد بصيغته المدرسية التاريخية كفيلة باستيعاب المتغيرات الحاصلة بمرور الزمن وفي كل المجتمعات. وشدّة الثقة هذه جعلت الشيخ وأقرانه لا يحفلون بمدى الاختلاف الموضوعي بين سياق إنتاج الفقه الإسلاميّ في ثقافة وحضارة ومجتمع تاريخي قديم، وسياق الحاجة المعاصرة لفقه جديد. هنا بدأت الإجابة سهلة وجاهزة وتملك الحلَّ السِّحري، مقولات تشابه شعارات الإخوان المسلمين العمومية؛ «الإسلام هو الحل»، لأنّ الإسلام هو الحقيقة الثابتة والمجتمع هو المتغير، وطبيعي أن يعود المتغير إلى الثابت:

يقول الشيخ شمس الدين:

«*إنَّ الدين يتطوَّر (يتغير) بتغيّر الإنسانية، فكرة غير صحيحة من وجهة النظر الإسلاميّة، فالإسلام هو الذي يغير حياة الناس نحو الأحسن، لا أنَّه يتكيَّف مع حياة الناس كيفما تغيَّرت، وإلا لكان مبرراً للحياة ولم يعد منظماً للحياة*»[1].

شكَّلت هذه المقاربة لحظة جُمود معرفي، عاجزة عن الإتيان باجتهاد معاصر يتناول القضايا المجتمعية الراهنة واكْتَفَتْ برؤية سطحية تبسيطية لا إدراك فيها لعوامل الزمن ولا لمتغيرات التاريخ،

---

(1) شمس الدين، **بين الجاهلية والإسلام**، بيروت، ط، 1984م، ج2، ص 223.

بهذا المعنى تبدو المقاربة «لا تاريخية» وغير قادرة على فهم المجتمع المعاصر، بل تُبقي الإسلام محصوراً في إشكاليّاته المعرفيّة السابقة ولا تسمح له كثقافة وكفقه بإنتاج رؤية تجديدية قادرة على العيش في القرن العشرين أو الحادي والعشرين.

تدفع هذه المقاربة إلى الدفاع عن التراث ككُل، واعتبار أنّ الاجتهاد كفيل بحلٍّ كل القضايا، فالآليات الاجتهادية القديمة فاعلة حتَّى داخل هذا العصر الجديد.

تَمرُّ فترة من التجربة في المجتمع اللبنانيّ يكتشف معها الفقيه المسلم أنّ الإجابات قاصرة، وأنَّ بعض فروع الفقه نفسها غير قادرة على التعامل مع الواقع المعاصر، وبات من الضروري إدخال تعديلات على بعض أبواب المعاملات أو أبواب أخرى.

كانت كلمات «الإسلام»، «الفقه»، «الشريعة»، «الدين»، «القرآن»، متشابهة وأحياناً متطابقة، وكان الإجماع والنص المنقول (نبوياً كان أو إمامياً) من مفردات الثابت الدينيّ الذي يعني أنّ الدين كما يفهمه الفقيه هو الحقيقة الثابتة المُنجزة من قبل الخالق لبني البشر.

يقول الشيخ شمس الدين:

«ما ثبت عن الإسلام بالضرورة والبداهة، وأجمع عليه المسلمون قاطبة ـ منذ عهد رسول الله (ص) إلى زماننا ـ من أنَّ الإسلام عقيدة وشريعة هو الرسالة الإلهية الخاتمة، وأنَّ الشريعة الإسلاميّة هي الشريعة الخاتمة الثابتة، وأنَّها غير موقوتة بزمان، وأنَّها غير منسوخة بغيرها، وإنَّما هي حيَّة باقية إلى يوم القيامة، وأنَّ الناس جميعاً مدعوون إلى اعتناقها، وعليهم جميعاً أن يؤمنوا بها وأن يعملوا بها ما دامت الأرض والسماوات.. ويُلخّص ذلك الحديث المشهور الذي

وَرَد مضمونه متواتراً في السُّنة الشريفة: «حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة، ولا يكون غيره ولا يجيء غيره»[1].

هذه الرؤية إلى الكون والحياة والإنسان والدين والمعرفة والحقيقة لا تسمح بصدور اجتهادات جديدة تخالف الإجماع الفقهيّ التاريخي، أو تخالف بعض الأحاديث المنقولة عن المعصومين (ع)، فالنص هنا مهما كان وبغضّ النظر عن أحواله وأزمانه وإطلاقيته هو نصٌّ حاكم على الاجتهاد وعلى الحياة، لا يجوز الاجتهاد بخلافه، مهما تغيَّرت الموضوعات والظروف. ويتحول الإجماع الذي لا يُمكن تجاوزه سدّاً مانعاً عن الإبداع.

اجتهاد أم تجديد؟

كانت كلمة «الاجتهاد» بمثابة الحلّ السحري الذي يواجه المشاكل ويُعالج التحديات، وذلك كما كانت في التراث الإسلاميّ، وعندما يتمُّ شرح الكلمة ومدلولها الاصطلاحي يعود الأمر إلى الفقه، فليس هناك آيات غير فقهية للاجتهاد، إنَّها عملية تقنية داخل العقل الفقهيّ، وليس في إطار أوسع من الناحية المعرفيّة.

والاجتهاد اصطلاحاً هو: «*استفراغ الوُسع في تحصيل الحُجة على الحُكم الشرعي*»[2] (أي الحرام والواجب والمباح (الحلال)

---

(1) شمس الدين، **في الاجتماع السياسيّ الإسلامي**: قُم - دار الثقافة، ط 1994م، ص 175 - 176.

(2) هذا هو تعريف السيد الخوئي (قده) للاجتهاد. أنظرللتوسع حول هذا الموضوع: شمس الدين، **الاجتهاد والتقليد: بحث فقهي استدلالي مُقارن**، بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات، ط1، 1998م.

والمكروه والمستحب) من الأدلَّة الشرعية، وهي الكتاب والسُّنّة، يضاف إليها عموماً الإجماع ودليل العقل.

هُنا تأخذ مساحة الإبداع سقفاً فقهياً، ويُصبح إذ ذاك الدين لا يُرى إلا من منظار الفقه فقط. حيث «يَتَفقْهَنُ» الدين بدل أن ينضبط الفقه العملي بروح الدين أو ينضبط تحت مقاصده الكلية وقيمه العامة.

تدفع هذه التجربة ـ اصطدام الرؤية الفقهيّة التقليدية للدين والحياة والإنسان بالواقع الاجتماعيّ المعاصر كحالة لبنان ـ الفقيه إلى إدراك أزمة الفكر الإسلاميّ وقصوره، وفقدان العملية الفقهيّة الثمرة المفيدة للمجتمع المسلم.

وفي هذه الحالة يغدو الوعي الجديد ذا طابع نقدي اتّجاه الفقه والفكر الإسلاميّين. وهنا تبدأ رحلة «الشيخ الفقيه» في سياق انتقاله من فكرة الاجتهاد (الفقهيّ) إلى فكرة التجديد (الفكريّ العام).

إنَّ مسار التجديد يُواكبه حتماً مسار نقدي يزداد عمقاً للخطاب الفقهيّ وثغراته، ويتبلور لاحقاً في عملية نقدية شاملة للخطاب الإسلاميّ فقهاً وتاريخاً وفلسفةً وعلم كلام. ومع ازدياد انخراط الفقيه في مجتمعه وتحدياته المعاصرة، وتحسّن معرفته بالخطاب الغربيّ وحضارته، يزداد وعيه بالعجز السائد في الفكر الإسلاميّ، وبوصول الأزمة فيه إلى مستويات ما كان يتوقّعها.

يبدأ النقد من داخل المنظومة الفكريّة نفسها، كما في نقد اقتصار الفقه على الجانب الفردي بتوجيه الحكم الشرعي إلى الفرد وليس إلى الأمّة والجماعة، ليصل في ذروته إلى اعتبار الفقه نتاجاً بشرياً يخضع للنسبية التاريخية، ويسمح للفقيه المُجدد أن يتجاوز عقبة الإجماع الفقهيّ باتّجاه تقديم رؤية جديدة وآراء جديدة ما كانت

مُمكنة في السابق، ولا يعود مدلول الحديث «حلالُ محمد..». هو نفسه كما كان في الفقه التقليدي.

ويأخذ المسار التجديدي منحىً أكثر جذرية عندما يتَّجه للتعامل مع النص الدينيّ بأدوات معرفيّة حديثة، تُؤدِّي إلى طفرة في العلاقة مع النص تتجاوز مفاعيل التغيّر التراكمي في الآراء الاجتهادية إلى مستوى التغيّر النوعي[1] الذي يخرج عن حدود المنظومة الفكريّة ويؤدي إلى بناء مسلّمات نظرية جديدة تسمح بالبدء ببناء منظومة فكريّة تجديدية.

الآليات المعرفيّة للتجديد

ما كان ممكناً القيام بتغيير نوعي في الخطاب الإسلاميّ نحو تجديد فعلي يتجاوز مفهوم الاجتهاد التقليدي سوى بتغيير الرؤية إلى النص الدينيّ باعتباره محور النتاج المعرفيّ الإسلاميّ ككل. لذلك اعتمد الشيخ شمس الدين آليات محددة للتوصل إلى مقاربته التجديدية، يمكن الإشارة إليها كالتالي:

1 ـ الفصل بين النص الدينيّ والتراث الدينيّ ـ الإسلاميّ:

بعكس الاتّجاه السابق الذي دفع نحو إضفاء بعد «مقدس» ونظرة إطلاقية تقرّب وتمزج التراث الإسلاميّ (الفقهيّ/ التفسيري/ الكلامي) برمَّته بالنص الدينيّ المقدس الأساسي، جاء الموقف بعد

---

(1) هذا التفسير الإبستمولوجي لظاهرة التجديد الإسلامي كما نراه عند الشيخ شمس الدين يستفيد من تطبيقات نظرية «توماس كون» حول «البراديغم» أو «النموذج الإرشادي»، وقد عالجنا هذا الجانب بتوسع في: حسين رحال، **إشكاليات التجديد: دراسة في ضوء علم اجتماع المعرفة**، بيروت ـ دار الهادي، ط 1، 2004م، ص. 330.

المقاربة الجديدة مغايراً يحاول الفصل بوضوح بين النص الدينيّ (القرآن الكريم والسنة) والتراث الدينيّ (النتاجات المعرفيّة البشرية في إطار التفسير والتعليق والشرح والقوننة على خلفية النص المذكور):

«*إنَّ بعض ما اعتبره الفقهاء أحكاماً شرعيّة إلهيّة، هو ليس أحكاماً شرعية إلهية، بل تعبير عن تطورات آنية اقتضتها ظروف عصورها، مثلاً يمكن أن يذكر في هذا المجال كثير مما ورد في الفقه السياسيّ من العلاقة مع غير المسلمين في داخل المجتمع الإسلاميّ وخارجه.. في حال الحرب وفي حال السلم.. هي تشريعات مرحلية.. لا أقول إنَّ العقل البشري أنتجها مستقلاً عن الوحي، بل نقول: إنَّ العقل الفقهيّ استنبطها بإرشاد الوحي، ولكن لا باعتبارها حقائق وأحكاماً أزلية، بل باعتبارها تكيفاً مع مرحلة تاريخية مرحلة تنظيمية للعالم في عهد تاريخي*»[1].

من هذا المُنطلق بدأ شمس الدين يميِّز النص الدينيّ من فهمنا البشري له الذي يعتبره نسبياً مخلوقاً وطارئاً ومُتغيراً[2].

2 ـ التَّفريق داخل النَّص الدينيّ بين القرآن والسنَّة النبويّة:

تقدمَ المسار النقدي خطوةً أكثر جرأة تمثَّلت في إعادة الأولوية التشريعيّة إلى النص القرآني ومرجعيته أمام استشراء الذهنية الفقهيّة التي لا تُعطي النص القرآني والقيم التي يحددها، المكانة الحاكمة المناسبة أمام الحديث المروي، بحيث يصل الأمر لدى البعض إلى اعتماد أخبار الآحاد على حساب دلالات النص القرآني، يقول الشيخ شمس الدين:

---

(1) شمس الدين، من حوار أُجري معه في، عبد الجبار الرفاعي: **الفكر الإسلامي المعاصر** (مراجعات تقويمية)، دمشق ـ دار الفكر ـ ط1، 2004م، ص 36.

(2) المصدر نفسه، ص 37.

«من جُملة موارد الخلل هذا الارتكاز الفقهيّ الموجود عند الأصوليين والفقهاء في نظرتهم إلى النصّ التشريعيّ باعتباره نصّاً مطلقاً من جميع الجهات، من غير فرق بين الكتاب والسنّة، إنَّ النص الوارد في السنة نصّ مُطلق بينما هو في بعض الحالات نصّ مطلق، ولكنّه في حالات أخرى، ربَّما تكون معظم الحالات، هو نسبي. إنَّ النصوص التشريعيّة في الكتاب الكريم ليست نسبيّة»[1].

يأخذ النص القرآني مكاناً متميزاً نسبة إلى النصوص الأخرى، كالنَّص النبوي والنصوص الفرعية الأخرى التي أُنتجت لتفسيره أو استخراج أحكام قانونية منه. انطلاقاً من هذا التمييز رفض الخطاب الإسلاميّ التجديدي معاملة النَّصين بنفس المعايير.

يرى الفقيه الشيعي أنَّ «*نُصوص الكتاب الكريم نصوص مُطلقة إلا أنَّ أبعاده، وهو ما نُسمِّيه الإطلاق الأحوالي، أي المرتبط بتغييرات وضع المجتمع هذه يطرأ عليها تغيير. هناك إطلاق نُسمّيه الإطلاق الأزماني؛ إنَّ هذا النصّ ثابت على مدى الأزمان، هذا في الكتاب الكريم موجود لكن في السُّنة ليس كثير*»[2].

يرفض شمس الدين تطبيق مفاعيل النظرة النسبية على النص القرآني والتعامل معه كنص بشري تاريخي أو كنص بشري لغوي، واصفاً من قاموا بذلك بأنهم «*اعتمدوا في أبحاثهم (المنهج الوضعي) وهو منهج لا ينسجم مع طبيعة الموضوع الدينيّ والروحي والإنساني، حيث إنَّه يصلح للموضوعات المادية في الطبيعة، وحتى إنَّهم يعتمدون في دراسة النص القرآني على مناهج بحثية في اللغة أجنبية عن اللغة العربيّة، وعن مرحلة نزول القرآن، بل تنتمي إلى*

---

(1) شمس الدين، **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي...**، مصدر سابق، ص. 86 ـ 87.

(2) المصدر نفسه، ص 86 ـ 87.

لغات أخرى (اللغات الأوروبية ذات الأصل اللاتيني) وعلى خليط من مناهج البحث اللغوي والنقدي...

كما تنتمي إلى مناخات ثقافيّة فلسفية واجتماعية محكومة بتيار الحداثة»[1].

إذاً، يحيّد شمس الدين القرآن الكريم عن هذه المناهج ويُبقي النص القرآني بعيداً عن هذه الاتّجاهات حفاظاً على النواة المقدسة أو المعقل الأخير للدين الإسلاميّ من أدوات الهدم والتفكيك؛ لذلك لا نستطيع أن نُسلم بهذه الاتّجاهات في التأويل. فهذا يدخل في ما عبَّر عنه القرآن الكريم عن الذين يُؤوّلون **القرآن** ابتغاء الفتنة وابتغاء الهوى، وهو مخالف للإسلام بلا ريب[2] هذا الرفض لأي تعديل في منهج القراءة المباشرة عبر رفض الرؤية النسبية للنص القرآني لا يمنع شمس الدين من الاستفادة من الآليات التقليدية للعلوم الإسلاميّة[3]، في فهم القرآن واكتشاف أبعاد جديدة فيه، بما

---

(1) عبد الجبار الرفاعي، **الفكر الإسلامي المعاصر**، ص 38.

(2) المصدر نفسه، ص 37.

(3) إعتبرنا علوم القرآن آليات في فهم النص القرآني ويُمكن الإشارة الى آليتين مُتداخلتين يجري اعتمادهما في التعامل مع النص القرآني بشكل أساسي وهما التفسير والتأويل، كما أنَّ هناك آليات أخرى لديها بعض التداخل معهما مثل الناسخ والمنسوخ، المحكم والمتشابه. أمّا التفسير فهو: «إيضاح مراد الله تعالى من كتابه العزيز فلا يجوز الاعتماد فيه على الظنون والاستحسان ولا على شيء لم يثبت أنَّه حجة من طريق العقل، أو من طريق الشرع» (أبو القاسم الخوئي: **البيان في تفسير القرآن**، بيروت ـ دار الزهراء، ط 6، 1974م، ص 397). والتفسير في الأصل هو «الكشف والإظهار وفي الاصطلاح بيان معنى الآية وشأنها وظروفها بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة» (داوود العطار، **موجز علوم القرآن**، بيروت ـ مؤسسة الأعلمي، 1979م، ص 19). أما التأويل فأصله من الأول أي رجوع الآية الى ما تحتمله من المعاني والأغراض وما يؤول إليه الأمر =

يمثل تغييراً في المنهج غير مباشر هذه المرّة، ولا يتعلق باعتبار النص تاريخياً، إنَّما يتعلق بتغيير الرُّؤية المعرفيّة والمنهجية لدى أصحاب هذا الخطاب. انطلاقاً من ذلك أمكن القول: «إنَّ الرؤية القرآنية بهذا الاعتبار تُضيء النص التشريعيّ وتكشف فيه عن أبعاد وخصوصيات قد تُضيف إليه دلالة أخرى تضمنُّية أو التزامية على خصوصيات لا تدل عليها بالمطابقة وبصورة مباشرة»[1].

3 ـ التَّفريق بين التشريعيّ والتَّدبيريّ داخل السنّة

يتميَّز شمس الدين في هذا الإطار بانتزاع مفاهيم نظرية مأخوذة من التراث الإسلاميّ، لتبرير المنهج النِّسبي في العلاقة بالسنّة كنصّ ديني. لقد استفاد من إنجازات معرفيّة قدَّمها مفكرون قُدماء، مثل شهاب الدين القرافي (626 ـ 684هـ/ 1228 ـ 1285م)[2] وما

= هو ما يرجع إليه الكلام وهو العاقبة سواء كان ظاهراً أم خفياً (محمد علي الأشيقر، **لمحات من تاريخ القرآن**، بيروت ـ مؤسسة الاعلمي، 1988م ص 237). وقد قارن الباحثون الذين درسوا النص القرآني بين التفسير والتأويل فقيل إنَّ العلاقة بينهما علاقة عام وخاص، ويتعلق التفسير بالرواية والنقل، والتأويل بفاعلية العقل والاستنباط. والنقل يعني بمجموعه العلوم الضرورية اللازمة للنفاذ الى عالم النَّص وفض فعاليته وصولاً إلى تأويله وهي تُعد بمثابة مدخل لا غنى عنه لمن يتصدَّى لتأويل النص، وبدونها يُفسح المجال بلا حدود أو ضوابط أمام الفرد والجماعة لإسقاط أيديولوجيتهم على النص وهو ما أطلق عليه القدماء اسم «التأويل المستكره» أو «التأويل المذموم». (نصر حامد، أبو زيد، **نقد الخطاب الدينيّ**، القاهرة ـ دار سينا، ط2، 1994م، ص 140 ـ 141 ـ 148).

(1) شمس الدين، **مسائل حرجة في فقه المرأة**، بيروت ـ المؤسسة الدولية للدراسات، ج1، 1994م، ص 40.

(2) يقدم القرافي اثني عشرة حالة للنص النبوي يُمكن اعتبار مُعظمها تاريخياً وليس مطلقاً. (حسن جابر، **المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر: تأسيس منهجي قرآني لآليات الاستنباط**، بيروت ـ دار الحوار، ط1، 2001م، ص 222).

أنجزه السيد محمد باقر الصدر (1935 ـ 1980م)[1] ليقدم مفهوم تاريخية النص الدينيّ في قاعدة مستمدة من داخل التراث وهي مفهوم «التشريعيّ والتدبيريّ» في النص النبوي (والإمامي)، يقول في كتابه «الاجتهاد والتجديد»:

«*لا بدّ من إعادة النَّظر فيما يعتبره مُعظم الفقهاء الأصوليين من السُّنة حُكماً شرعياً إلهياً بينما كثير منها، أعني نصوص السُّنة، لا يتضمن أحكاماً شرعية إلهية، بل يتضمن ما أُسميه تدبيرات، وهي أحكام تنظيمية إدارية...*»[2].

إذاً، على الفقهاء برأي شمس الدين أن «*لا يكتفوا بكوْن النَّص وصل إلينا مُطلقاً ومجرداً من الخصوصيّات، في الحُكم بإطلاقه في الزمان والمكان والأحوال والأقوام، وشريعة للأمة كلها في جميع أزمانها وأحوالها وظروفها وتقلّباتها، فيجمدوا عليه كذلك في مجال الاستنباط*»[3].

لكن ما السبب في هذا الخلط بين النص ذي المفاعيل التشريعيّة المطلقة؛ النص التشريعيّ، والنصّ ذي المفاعيل المحدودة بالزمان

---

(1) ميّز الشهيد الصَّدر منذ أوائل الستينات بين النصوص ذات المفاعيل التشريعيّة والنصوص الأخرى التدبيريّة (كلاهما نصوص نبوية أو عن الأئمة الإثني عشر لدى الشيعة) معتبراً أنَّ الأولى تُمثّل أحكاماً شرعية مستمرة في الزمان لأنَّها صدرت عن النبي كمبلغ للحُكم الشرعي، والثانية محدودة وصادرة عن النبي باعتباره حاكماً لمجتمع محدد، لكنّ شمس الدين لا يُشير الى هذا المصدر. أنظر: محمد باقر الصدر، **اقتصادنا: دراسة موضوعية تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصاديّة للماركسية والرأسمالية والإسلام في أسسها الفكريّة وتفاصيلها**، بيروت ـ دار التعارف، ط11، 1979م، ص. 412 ـ 415.

(2) شمس الدين، **الاجتهاد والتجديد..**، ص **87**.

(3) المصدر نفسه، ص 128.

والمكان؛ النصّ التدبيريّ أو التنظيمي؟ «..ولعلَّ منشأ هذا الخلل في المنهج، هو قضية مسلّمة عند الأصوليين والفقهاء، وهي وظيفة النبي (ص) في أن يُبين الأحكام الشرعية، وغفلوا عن أنَّ من جُملة مناصب النبي أنّه كان حاكم دولة، كان قائد مجتمع، وأنّه ربُّ أسرة، أنّه عضو في مجتمع وأنّه إنسان يتفاعل مع محيطه وحياته ومع معاشريه من الناس، ومن هذه المنطلقات كلّها وفي هذه الأطر كلها كان الرسول يقول ويفعل ويُقرر»[1].

انطلاقاً من هذه الرؤية الحاكمة لمنهج النظر إلى النص النبوي وعلاقته المتفاعلة بالمحيط والعرف أمكن معالجة النص (في الجانب الأعظم منه) باعتباره بشرياً ومحدوداً ومتأثراً بزمانه ومكانه: «إنَّ دراسة النصوص على هذا الأساس تكشف عن أنَّ بعضها قد ورد متأثراً بعرف خاص حادث وطارئ، ومن ثمَّ فهو لا يكشف عن الحُكم الشرعي الإلهي، لأنّه لم يصدر لتبيان هذا الحُكم، وإنَّما عكَس حالة اجتماعية وثقافيّة حادثة اقتضت الظروف التكيّف معها، فلا بدّ في هذه الحالة من مُعاملة النص على أساس النظرة النِّسبية في الأصول، لا على أساس الإطلاق في الأزمان والأحوال»[2].

إنَّ من مفاعيل هذه القاعدة (التمييز بين النص التشريعيّ والنص التدبيريّ في السنة) تجاوز إحدى العُقد المعرفيّة في التراث الدينيّ الإسلاميّ، التي تمنع أي اجتهاد في حال وجود نص ما ذي طابع ديني. إذ كان يكفي للبعض اعتبار أو إثبات أنَّ أي نصٍّ نبوي حول مسألة ما قطعي الثبوت والدلالة (أي صحيح السَّند والمتن)، لكي يُمنع أيّ اجتهاد أو تغيير أو تفسير آخر للمسألة نفسها. لقد بات في

---

(1) المصدر نفسه، ص 87.

(2) شمس الدين، **مسائل حرجة..**، ج1، ص 25 ـ 26.

الإمكان، بعد التطور المعرفيّ في المنهج والرؤية (وهي الرؤية التاريخية والمنهج النِّسبي في النظر للتراث)، تقديم تفسيرات واجتهادات مغايرة لأيّ نصّ يصنّف تدبيريّاً أو تنظيميّاً (وهي أكثر النصوص في مجموع السُّنة بخلاف النصوص التشريعيّة التي تبلغ نسبة أقل بكثير بحسب رأي شمس الدين).

4 ـ منطقة الفراغ التشريعيّ:

يعودُ اكتشاف مفهوم منطقة الفراغ التشريعيّ إلى المفكر الإسلاميّ وأحد مراجع الشيعة، السيد محمد باقر الصدر الذي استخدمه كآلية فكريّة وفقهية تسمح ببناء نظرية اقتصاديّة إسلاميّة معاصرة[1]. لكنّ

---

(1) ورد هذا المفهوم في كتاب الصَّدر **«اقتصادنا»** الذي صدرت طبعته الأولى عام 1961م وقد تضمن في ما تضمن من شُروحات فكرة أخرى استند إليها شمس الدين في تطوير نظريته ومنهجه في فهم النص الدينيّ وأعني بها فكرة «النَّص التدبيريّ والنَّص التشريعيّ» كما شرحنا سابقاً يقول الصدر:

«فإنَّ المذهب الاقتصادي في الإسلام يشتمل على جانبين: أحدهما: مُلِئَ من قبل الإسلام بصورة مُنجزة لا تقبل التغيير والتبديل، والآخر يشكّل منطقة الفراغ في المذهب قد ترك الإسلام مهمة ملْئِها إلى الدولة أو (وليّ الأمر) يملؤها وفقاً لمتطلبات الأهداف العامة للاقتصاد الإسلامي، ومقتضياتها في كل زمان ونحن حين نقول: (منطقة الفراغ)، فإنَّما نعني ذلك بالنسبة الى الشريعة ونصوصها التشريعيّة (بالنسبة إلى الواقع التطبيقي للإسلام، الذي عاشته الأمّة في عهد النبوة)، فإنَّ النبي الأعظم (ص) قد ملأ ذلك الفراغ بما كانت تتطلَّبه أهداف الشريعة في المجال الاقتصادي، على ضوء الظروف التي كان المجتمع الإسلامي يعيشها، غير أنه (ص) حين قام بعملية مَلء هذا الفراغ لم يملأه بوصفه نبياً مبلغاً للشريعة الإلهية الثابتة في كل مكان وزمان، ليكون ذلك الملء الخاص من سيرة النبي لذلك الفراغ، معبراً عن صيغة تشريعية ثابتة، وإنَّما ملأه بوصفه ولي الأمر المكلف من قبل الشريعة بملء منطقة الفراغ وفقاً للظروف». أنظر: الصدر، **اقتصادنا**، ص400.

شمس الدين استفاد وبامتداد من هذا المفهوم ليشمل الاقتصاد والسياسة والتشريع والحُكم وفي كل مناحي الحياة المجتمعية ـ باستثناء ما يعتبره أموراً عبادية كالصلاة والصيام والحج ـ أصبح هذا المفهوم إحدى الآليات المحورية في إنتاج خطاب تجديدي يعالج الهوة الكبيرة بين الفهم السائد للنص الدينيّ والواقع المجتمعي المتغير.

إنَّ مجال الفراغ التشريعيّ عند شمس الدين يشمل: «*كل وضع جديد لم يرد فيه نص مباشر أو قاعدة عامة، من أوضاع البشر التي تحدث نتيجة للتطور ولنمو المعرفة، نحو القدرة، ما يقتضي أشكالاً جديدة ومتطورة من الضبط والسيطرة والتنظيم للمجتمع، وللإنسان في المجتمع من حيث التعامل والعمل في داخل المجتمع، أو من العلاقة مع الطبيعة*»[1] *بالإضافة إلى تطوّر العلوم الطبية والهندسة الوراثية والفيزياء والقضاء والتسليح والدمار الشامل وقضايا البيئة والغذاء والتنمية البشرية*[2].

ومنطقة الفراغ التشريعيّ تشمل المباحات[3] بالمعنى الأعم، أي

---

(1) شمس الدين، **الاجتهاد والتجديد في الفقه..**، ص110.

(2) المصدر نفسه، ص 111، وص 117.

(3) تُقسّم الأبحاث الفقهيّة التراثية الأحكام الشرعية الموجّهة إلى الفرد المؤمن إلى خمسة؛

1 ـ واجب،

2 ـ حرام،

3 ـ مُستحب،

4 ـ مكروه،

5 ـ مباح. والمقصود في المباحات في مثال شمس الدين هنا هي المباحات بالمعنى الأعم أي التي تضم 3 أبواب وهي المباح والمكروه والمستحب لأنها لا تتضمن أحكاماً إلزامية (أنظر حول هذه الأقسام الخمسة: شمس الدين: **الاجتهاد والتقليد: بحث فقهي..** ص21 ـ 22.

التي لا يُوجد فيها نص إلزامي ديني مباشر. بحيث إذا دعت حاجة المجتمع أو الجماعة أو الأفراد إلى تحريم مُباح بالمعنى الأعم أو الإلزام بوجوبه، فإنّه يحق للسلطة التي وصفها شمس الدين بأنَّها *«سُلطة التشريع الاجتهاديّ» أن تحوّل المباح (بالمعنى الأعم) إلى حُكم إلزامي، وهذه الصلاحية تأخذها هذه السلطة ليس باعتبارها سُلطة دينية بل سُلطة تنظيمية وإدارية وتدبيرية*[1] *أي بعبارة أخرى كسلطة مجتمعية مدنية*[2] *حتى ولو كان الحاكم نبياً أو إماماً أو فقيهاً*[3].

يُضيف شمس الدين إلى منطقة الفراغ التشريعيّة مجالاً كان في الفقه التقليدي الموروث غير متحرك، بل ثابتاً جامداً عند فهم الأسبقين، وهو ما يُسمّيه بـ«العُرف المكمل»[4] للتشريع الذي يأتي بعد أن يُحدّد النص الدينيّ (قرآن أو سُنَّة) المبدأ التشريعيّ العام، فيأتي دور العُرف لإكمال المبدأ، وهذا يشمل كلّ دليل (من النَّص

---

(1) هناك مجال لتغيير حُكم من هذه الأحكام عبر مُسوغ ديني لا يجعلها جزءاً من منطقة الفراغ التشريعيّ، مثل: الاضطرار أو العُسر والحرج أو عبر قاعدة عدم الضرر. وهي تسمح في حالات استثنائية بتجاوز الحُكم الشرعي الإلزامي نحو حُكم ثانوي له مورده في إطار محدود بحكم الاضطرار أو الحرج (مثل شرب الخمر لإنقاذ شخص في الرمق الأخير من العطش، أو أكل لحم الميتة أو الخنزير بسبب مماثل). أنظر: شمس الدين، **الاجتهاد والتجديد في الفقه..**، ص109.

(2) شمس الدين، **الاجتهاد والتجديد..**، ص 111 وص 112.

(3) المصدر نفسه، ص114 و116.

(4) العُرف المكّمل هو غير العُرف المفسّر، حيث يعتبر شمس الدين أنَّ العرف المفسر هو الذي يُراد منه العرف العام السائد في عصر صُدور النص الدينيّ، وهو مجال له موضوعات شرعية محددة. أنظر: شمس الدين، **مسائل حرجة..**، ج1، ص42.

الدينيّ) دلّ على حُكم موضوع لم تُحدد أبعاده وتفاصيله وحالاته، فإنَّ المرجع هنا في إكمال المبدأ التشريعيّ العام هو العُرف العام الذي قد يتغير من مجتمع إلى آخر، أو من زمن إلى آخر، ولا يشترط البقاء على العُرف الذي كان مطبقاً في عهد النبي (ص) والأئمة (ع). يعطي شمس الدين أمثلة على ذلك، مثل الأوضاع التنظيمية للمجتمع والدولة والمدن والعلاقات الدولية، وأساليب التجارة وعلاقات الزوج التفصيلية بالزوجة تحت عنوان المبدأ التشريعيّ العام حول المعاشرة بالمعروف، أو شكل الزّي الذي يضمن لها مبدأ السَّتر[1]. ويضم إلى منطقة الفراغ التشريعيّ بعض العلاقات الاقتصاديّة التي كانت تُعتبر في الفقه التقليدي الموروث في حُكم الربا المحرم مثل القروض الاستثمارية التي يرى شمس الدين أنَّ حُكم الربا لا ينطبق عليها[2]. كما أنَّه يميل إلى وضع بعض الأحكام التشريعيّة ـ المالية مثل موضوع الخُمس داخل منطقة الفراغ التشريعيّ، فيما يعتبره جمهور فقهاء الشيعة حُكماً دينياً إلزامياً وثابتاً[3].

أما «سُلطة التشريع الاجتهادي» فهي تعود في بعض المسائل إلى الفقيه أو يُشترط إذنه بعد رجوعه لأهل الخبرة، في حين أنَّها تعود في غالبية مجالاتها إلى الأمّة التي تحمل ولايتها على نفسها في

---

(1) شمس الدين، **مسائل حرجة في فقه المرأة..**، ج1، ص41 و42.

(2) المصدر نفسه، ص43.

(3) لاحظ النقاش الذي يُورده حول موضوع الخُمس (خُمس فاضل المؤونة) منطلقاً من مقولة يعتمدها شمس الدين وهي أن تشريع الخُمس بدأ في وقت متأخر خلال عهد الأئمة، لذلك يُحاول تطبيق مقولة النص التدبيريّ عليه أي النص غير المطلق في الزمان والأحوال، ولكن بشيء من التردد. أنظر: شمس الدين، **الاجتهاد والتجديد في الفقه..**، ص259 و260.

جميع شُؤون الحُكم، كعلاقات التنظيم وشؤون التدبير والسياسات التعليمية أو التعميرية، وذلك من خلال مُمثلي الأمّة في هيئات الشورى من خلال آلية الديمقراطية، ولا يشترط في هذه الحالة أبداً أن يكون رئيس الدولة فقيهاً[1].

---

(1) شمس الدين، **الاجتهاد والتجديد في الفقه..**، مصدر سابق، ص116. وكذلك شمس الدين، **التطبيع في ضرورات الأنظمة وخيارات الأمّة**، أفق للصحافة والاعلام،(د.ت.)، ص113 ـ 114. وكذلك **مسائل حرجة..**، ج2، ص127.

القسم الثاني

مسارُ الخطاب في الحُكم والاجتماع السياسيّ

الفصل الأوّل : نظام الحُكم والإدارة

الفصل الثاني: العلمانيّة

الفصل الثالث: المجتمع المدني

الفصل الأوّل

نظام الحكم والإدارة

عندما كتب الشيخ محمد مهدي شمس الدين كتابه الأوّل: «نظام الحُكم والإدارة في الإسلام» لم يكن قد تجاوز بعدُ العشرين من عمره (صدر عام 1955م)، لكن كان واضحاً أنَّه يريد تثبيت مقولة أساسية، وهي أنَّ في الإسلام نظاماً للحكم في المجتمع لإدارته وفقاً لتعاليمه الخاصة، وهذا هو عنوان الكتاب. ويريد أن ينفي مقولة الفصل بين الدين والدولة من جهة، وبين الدين والدنيا من جهة أخرى. وهذا ما قاله في كتابه مُنتقداً بعض شباب الجيل الجديد (في تلك الفترة) ممَّن يعمدون إلى الفصل بين الدين والدنيا أو بينه وبين الدولة، مُسمياً في من انتقدهم الشيخ علي عبد الرازق صاحب كتاب «الإسلام وأصول الحكم».

حمل الطالب اللامع في إطلالته الفكريّة الأولى ـ على حداثة سنّه وجرأته ـ همّاً واحداً هو الدفاع عن صورة الإسلام أمام أسئلة الجيل الشاب القلق، الباحث عن صيغة تُدير المجتمع بما يُرضي طموحاته في ظل سريان النموذجين:

1 ـ الغربيّ ـ الليبرالي

2 ـ الشرقي الاشتراكيّ. وهي ظروف نَمَتْ فيها حركات التحرر الوطني ذات النزعة القومية في العالم العربي، وكذلك الأحزاب الماركسية واليسارية، وكان الطَّرفان ينظران بفوقيّة إلى الفكر الإسلاميّ التقليدي، ويُقدمان بدائل في نظام الحكم من خارج السياق الإسلاميّ، هي؛ إمَّا نماذج ليبرالية تُشبه أنظمة المستعمر الآفل تباعاً، أو أنظمة اشتراكية صاعدة على النموذج السوفياتي والأوروبي الشرقي.

في هذه الظروف نشأت حركات إسلاميّة متأثرة بإلغاء الخلافة الإسلاميّة في تركيا على يد أتاتورك (عام 1924م) فجاءت حركة الإخوان المسلمين في مصر عام (1928م) على يد حسن البنا ورفاقه، ثم نشأ حزب التحرير على يد الشيخ تقي الدين النَّبهاني في بدايات الخمسينات، مُنادياً بكل وضوح وقوة بالعودة إلى نظام الخلافة.

وهنا كان المأزق الفكريّ للشيخ الشيعي الباحث عن إسلامه الخاص وهويته الثقافيّة التي تخشى التمدّد الغربيّ والاشتراكيّ من جهة، ولا تُؤيد عودة الخلافة السُّنية من جهة أخرى. فجاء كتاب «نظام الحكم والإدارة في الإسلام» إجابةً أوليّة على تساؤلات هذا الجيل الشاب:

«*نحن في الإسلام نملك نظاماً للحُكم والإدارة هو نظام مُحكم في ظل سُلطة دينية وزمنية معاً*»[1]. إذن الحل موجود، والجواب جاهز: المشكلة في جيل الشباب الجديد الذي لم يطّلع كفاية على

---

(1) محمد مهدي شمس الدين، **نظام الحكم والادارة في الإسلام**، ص 30 ـ 32.

دينه، والمشكلة أيضاً في المجتمع الإسلاميّ الذي لم يتخلص بعد من رواسبه النفسيّة و«الماقبل» إسلاميّة.

إكتفى الكتاب بهذا المستوى من الجواب من دون أن يتحدَّث في الآليات ولا في التفاصيل الراهنة أو المشاكل المعاصرة المتعلّقة بأزمة السلطة والدولة والمؤسسات وشكل العلاقة بينها، ولا بالنظريات الحديثة (كالعقد الاجتماعيّ) بل اكتفى بالتطرق إلى موضوع الديمقراطيّة.

لقد جاء الجواب عن كل التساؤلات بالعودة إلى الماضي؛ حتى في مقدمة الكتاب يقول شمس الدين إنّه يتعامل مع الموضوع المُعالج كمؤرخ، فهو عمد إلى الإجابة عن أسئلة وإشكاليات معاصرة بالعودة إلى الماضي وجدالاته وفِرَقه، وتاريخ الدولة المسيحية الرومانية وبعدها الدولة الإسلاميّة في مقاربة ماضوية لم تلحظ المستقبل. هي أقرب إلى «مراهقة» فكريّة حيث حصرت مشكلة نظام للحُكم يُناقش في وسط القرن العشرين، بالعلاقة بين الخلافة والإمامة في عقائد الفرق الإسلاميّة البائدة والمستمرّة، كما لم يُظهر الكاتب أي نُضج في التمييز بين الدولة والحكومة والسلطة؛ فالكل عنده سواء.

ولعلَّ حداثة السِّن والتعليم التراثي الذي يُغيّب الواقع المعاصر والأشكال المعاصرة للدولة، العنصران المؤثران نسبياً في مستوى هذه المقاربة من الناحية الإبستمولوجيّة، إلا أنَّ العودة إلى الماضي كانت أيضاً تبسيطية؛ فمعالجة نظام الحكم في الإسلام خلطت بين الحكومة الإسلاميّة والإمامة، على اعتبار أنَّ الاستدلال على الثانية كافٍ لإثبات الأولى.

هكذا عالج الكتاب مسألة الحُكم برؤية ومنهجية لا تاريخية وتبسيطية وسِجالية، بالعودة إلى كُتب التاريخ بدلاً من معالجة المعطيات الراهنة وجدلية العلاقة بين الدولة والمجتمع المدنيّ،

وتفاعل المؤسّسات العامّة والخاصّة، وانفصال الأجهزة الرسميّة عن شخص الحاكم وغيرها من إشكاليّات الواقع المعاصر.

حتى الاستشهاد بالديمقراطيّة جاء في سياق نقد ما يُدعى من وجود «ديمقراطيّة إسلامية» قيل إنَّها جرت في مرحلة ما بعد الرسول محمد (ص) في اختيار الخليفة الأوّل والخلفاء من بعده.

لقد ركَّز الشيخ شمس الدين في كتابه الأوّل على كون نظام الحُكم والإدارة في الإسلام يتَّصف بالمواصفات التالية:

1 ـ الحكومة جزء من التشريع الإسلاميّ وهي دولة إلهية وحكومة إسلاميّة حتمية تأتي بالنص الإلهي عبر النبي محمد (ص) وليس باختيار البشر.

2 ـ ليست الآليات الدستورية ولا البنية المؤسسية هي الضمانة، كلَّها لا تنفع في الحفاظ على مسار الدولة، إنَّما هناك شيء واحد ضامن هو العنصر الأخلاقي المتوافر في الحاكم؛ فشخص الحاكم هو الضمان، ومثاليته هي التي تُحدد العدالة في الدولة، وهي لذلك عدالة شاملة مثالية.

3 ـ الديمقراطيّة مُنافية للإسلام، وليست مقبولة من الناحية الدينيّة كما أنَّها ليست مقبولة وفقاً لتبريرات تستند إلى أفكار غوستاف لوبون (1841 ـ 1931م) في تقويمه السَّلبي للتجربة الأوروبية في الانتخابات وميول الجماهير وغرائزها في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

4 ـ الأحزاب والتعددية السياسيّة تجر إلى الفرقة، وهي مرفوضة دينياً وإسلامياً لأنها *«تُوغِرُ الصدور وتحول دون أن تكون الأمّة على معنى واحد، فالمطلوب الاعتصام بحبل الله لا التفرق»*[1].

---

(1) شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**..، مصدر سابق، ص 143 ـ 144.

إلى حدود عام 1985م بقيت المطالبة بإقامة الحُكم الإسلاميّ (وتطبيق شريعته) مسألة مُلزمة دينياً وإلهياً، لم تغادرها القداسة، ويجب العمل على تحقيقها سواء في الدولة ذات الغالبية المسلمة أو الدولة المختلطة بين المسلمين وغيرهم. لأنّ إقامة حكومة إسلامية هي بمثابة إقامة الصلاة من ناحية الأهمية ولتطبيق التكليف الشرعي حتى لو كان نصف المجتمع والدولة من غير المسلمين (مثال لبنان)، لكنّ السؤال يبقى تُكتيكياً ويتعلّق بالقدرة على إنجاز ذلك، وفي العوامل الإقليمية والدولية والسياسيّة التي تسمح بذلك. لكنّ التبرير الفقهيّ والعقائدي لمثل هذه الحكومة الإسلاميّة المفروضة من فوق وبالإلزام الدينيّ هو الحاضر معرفياً[1]، هذا إذا كان هناك استطاعة، أمّا مع وجود الموانع فهذا يدعو إلى التعايش مع حُكم غير إسلامي.

بعد التجربة السياسيّة الغنية في العراق ولبنان والنُّضج الفكريّ الواضح، تغيّرت مواقف الشيخ شمس الدين جذرياً في موضوع نظام الحُكم والديمقراطيّة وشخص الحاكم. وقد ظهر ذلك جلياً في الطبعة الثانية من كتاب نظام الحُكم والإدارة في الإسلام (الصادر عام 1990م) وبخلاف التركيز في الطبعة الأولى على نظام الإمامة كمرتكز للحكم الإسلاميّ وحصر النقاش في إطاره، فإنَّ الطبعة الثانية تجاوزت ذلك إلى التفريق بين فترة الإمامة وما بعد فترة الإمامة (أي بعد غياب الإمام الثاني عشر (ع)): في الأولى تَصْدُق مقولة النَّص والتَّعيين والدولة الإلهية المقدسة. ولم يَعُد إذ ذاك النقاش حول الديمقراطيّة يتعلّق بتلك الفترة، بل صار هناك رؤية نسبيّة ما تقذف نقاش الديمقراطيّة إلى فترة ما بعد الإمامة المباشرة.

(1) راجع بهذا الخصوص محاضرات الشيخ شمس الدين في: **دراسات ومواقف**، الجزء الثاني، ص 308 ـ 312

داخل موضوع الإمامة نفسه باتت الرؤية أكثر عُمقاً وتمييزاً بين المستويات المعرفيّة، مستوى الرئاسة الدينيّة ومستوى السُّلطة الفعلية. كما لم يَعُدْ الاستدلال على الإمامة وحده كافياً للاستدلال على نظام السُّلطة والإدارة. وفقاً لهذه الرؤية باتت الإمامة وثبوتها شيئاً، وشكل الحُكم ونظامه شيئاً آخر. وهنا يتحدث الشيخ شمس الدين في الطبعة الثانية عن أنَّ الإسلام ليس فيه نصوص تُحدد نظام الحُكم وتُبيّنه: « ..*ليس في جميع ما استدل به الشيعة ما يتضمن تحديداً لنظام الحكم بعد النبي محمد (ص) وإنَّما تُعيِّن النصوص «الإمام / الخليفة» بعد النبي (ص)*»[1].

تعديل آخر يدخل في الطبعة الثانية

« ..*مُهمة الإمامة والإمام تتَّصل في الأساس وبالدرجة الأولى بالقضية التشريعيّة للإسلام، وتتَّصل بكيان الأمّة الإسلاميّة الواحدة، وأمَّا صلتها بالقضية السياسيّة والتنظيمية (قضية الحُكم والدولة) فإنَّما تأتي في الدرجة الثانية، ومن هنا كانت قضية الإمامة مشروطة بالعصمة ومرتبطة بالنص*»[2].

على المنوال نفسه طرأ تعديل آخر على تفكير الشيخ شمس الدين في أواخر الثمانينات، ويتعلَّق بدور المجتمع في صناعة السُّلطة عندما يحتاج إليها؛ ذلك أنَّ الأولويّة صارت للمجتمع على حساب السلطة وشكل الحُكم، بعدما كانت في السابق الأولوية للحُكم، ومَهمَّته هي الحفاظ على المجتمع[3] وعلى الإسلام.

---

(1) شمس الدين، **نظام الحكم والادارة في الإسلام** .. ط2، ص 208 ـ 209.

(2) المصدر نفسه، ص 136.

(3) المصدر نفسه، ص 49. وفي كتاب آخر هو في (الاجتماع السياسيّ) يُقر شمس الدين ضمنياً بانتقاله من فكرة أن مشروع الدولة والحكومة جزء من التشريع =

تعديل مهم آخر يطرأ على الموقف من الديمقراطيّة إذ لم تَعُد منافية للإسلام بالمطلق، وإنّما حُصر التنافي بفترة الإمامة المعصومة، حيث يعتبر الحكومة في هذه المرحلة إلهية معينة من السماء[1]. أما الديمقراطيّة فبات لها حسناتها وسيئاتها في مرحلة ما بعد الإمامة المعصومة.

يقول شمس الدين: «... فلا مشروعية للأسلوب الديمقراطي في اختيار الحاكم وشرعيته لمن يتمُّ اختياره على أساسه في مُقابل الإمام المعصوم وبين فترة ما بعد الغيبة الكبرى، فلنا في المسألة رأي آخر يرتكز على مبنانا الفقهيّ في مسألة ولاية الأمّة على نفسها. للنظام الديمقراطي وجه بشع وعليه مآخذ كثيرة لا شكَّ فيها. ولكن لا شكَّ أيضاً في وجود إيجابيات في هذا النظام، وإذا وضعت الضمانات الكافية لسدِّ الثغرات التي تُتيح الاستغلال السيّئ الذي عرض له نُقاد هذا النظام، فهذا النظام يُتيح تداول السلطة بصورة سلميّة تُجنب المجتمع التوترات الأمنيّة والسياسيّة، وتجعل من السلطة موضوعاً للتجربة، حيث يُمكن نقدها وتبديلها»[2].

في العام 1993م تبلور الموقف أكثر وبات حاسماً، فالديمقراطيّة أصبحت الحلَّ الوحيد للمجتمعات الإسلاميّة، وبات (الشيخ) يُمارس نقداً شديداً لمن يُعارض الديمقراطيّة.

في كتاب نظام الحكم (ط2) كان شمس الدين لا يزال يتحفّظ

= الإسلامي الى فكرة انتقالية ما يلبث أن يتخلّى عنها لاحقاً، وهي أن مشروع الدولة هو نتيجة ضرورية للتشريع وليس جزءاً منه. شمس الدين، في **الاجتماع السياسيّ الإسلامي**، ص 5.

(1) أنظر: شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة**. ط2، ص 181.

(2) المصدر نفسه، ط2، ص 172.

عن تسلّم مواطن غير مُسلم رئاسة الدولة بخلاف المناصب الأخرى. لكن بعد سبع سنوات فقط أي عام 2000م سَيزُول هذا التحفظ ويُصبح بإمكان غير المسلمين من مواطني المجتمع الإسلاميّ تولّي مناصب الدولة، سواء أكانت مناصب سياسيّة أم إداريّة، ما لم تكن للمنصب خصوصيّة دينيّة تتّصل بقضايا العقيدة من قبيل ولاية الخلافة أو ولاية الفقيه[1].

إضافات عدّة للطبعة الثانية من كتاب «نظام الحُكم والإدارة في الإسلام» سدّت الثغرات المتعلّقة بالطبعة الأولى، فجرى استحداث فصول حول مهمّات الإمام المعصوم، ثُمَّ الدولة في عصر الغيبة، الإدارة والموظفون، المركزية واللامركزية. تُصبح الدولة هنا إدارة تُستخدم للخير أو الشر وفقاً للأسس التي تقوم عليها الدولة، والبرامج التي تُحدد لها طريق السلوك وسير الحاكمين ومدى تطبيقهم للقانون[2].

يصل شمس الدين إلى نتيجة جديدة في رؤيته لإدارة المجتمع الإسلاميّ هي رؤية أراد منها بوضوح توحيد الزمن السياسيّ للأمة عند السُّنّة والشيعة، حيث نجده يُؤسس لمرحلة ما بعد الأئمّة المعصومين عند الشيعة، بنظام للحُكم يلتقي مع نظام الحكم عند السُّنة، بعد وفاة الرسول (ص)، على أساس (دَنْيَوَة) النظام السياسيّ وتحويله إلى الاختيار العام وليس بالنص الدينيّ، على الشخص (كما هو في حياة الأئمة) لا بالصفات (كما هو حال الولي الفقيه) بل بتحويل الأمر إلى الأمّة[3].

---

(1) شمس الدين، **مجلة المنهاج** ـ العدد 18 السنة الخامسة، صيف العام 2001، ص79.

(2) شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، ط2، ص2.

(3) المصدر نفسه، ص482.

وبما أنَّ لا ولاية لأحد على أحد في الأصل الفقهيّ والعقائدي، خارج ولاية المعصوم، يلجأ شمس الدين إلى مبدأ «ولاية الأمّة على نفسها» في موضوع النظام السياسيّ، وبناءً على أساس مشروعيّة تكوين ونصب الحكومة في عصر الغيبة، وهو ولاية الأمة على نفسها، فإنّ ما ذكرناه آنفاً من الاعتبار الفقهيّ القاضي بفصل السلطات أكثر وضوحاً على هذا المبنى، حيث لا وجه لمركزة السلطات كلّها في شخص واحد أو هيمنة واحدة. أمّا موقع ومركز السلطة التشريعيّة في الحكومة التي ذكرناها للتشريع فهو يُنتخب من قبل الأمّة، والتقنين فيه يتم في حدود اجتهاد الفقهاء والخُبراء[1].

لقد أخرج شمس الدين خلال العقد الأخير من حياته الدولة الإسلاميّة من إلهيّتها وقداستها إلى مجال دنيويّ غير مقدّس ومتجاوز للأشكال التاريخيّة للدولة، سواء في شكل الإمامة عند الشيعة أو الخلافة عند السنة، حيث لم يعد هناك مبرّر للجمود عند النص التاريخيّ السياسيّ كما عبّر عنه الماوردي (أبو الحسن). وهنا لا بدّ للحركات الإسلاميّة السنيّة من أن تستنبط صيغة فقهيّة للدولة الإسلاميّة المعاصرة، غير نظام الخلافة، تصلح للانسجام مع الواقع الدولي الإسلاميّ والواقع الدولي العام، ويمكن على أساسها إقامة أوطان إسلاميّة في نطاق وطني أو قومي[2].

لقد انتهت مقاربة شمس الدين للدولة والحكومة ونظام الحكم في الإسلام، إلى عكس ما بدأت به حياته الفكريّة، فباتت الدولة عنده مدنية غير مُقدسة:

---

(1) شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة**، ط2، ص482. (بينما في الطبعة الأولى كان شمس الدين يرفض فصل السلطات).

(2) المصدر نفسه، ص 414.

«في الإسلام مشروع الدولة كُلّه مشروع غير مُقدَّس ليس لأنَّه مشروع مرفوض، ولكنّه مشروع ناشئ من طبيعة الوظائف التي تقوم بها الدولة، وهي ليست مقدسة في ذاتها في الفكر وفي الفقه الإسلاميّين. وإنَّما المُطلق والمُقدس والأساس من وُضع له الشرع والشريعة، أي الأمّة، فالمقابلة بين المُقدس وغير المُقدس هي المقابلة بين الأمّة والدولة بالشأن التنظيمي العام للمجتمع. الأمّة هي مُقدس بالمعنى الذي ذكرناه، والدولة هي مُؤسسة ذات وظيفة من مؤسسات الأمّة»[1].

ولاية الفقيه أم ولاية الأمّة؟: الولايتان معاً

يُؤيد الشيخ شمس الدين القول: بأنّ للفقيه الجامع للشرائط ولاية ما داخل المجتمع، فولاية الفقيه عنده ثابتة، لكنّ النقاش في اتساع وضِيق مساحة هذه الولاية. هي عنده تشمل حيزاً معيناً ومحدداً وليس شاملاً وعاماً لكل شؤون المجتمع والدولة والنظام السياسيّ، وفي هذا الإطار يقول:

«وقد ذهبنا إلى عدم ثبوت الولاية للفقيه بهذا المعنى الواسع، ورددنا على كل ما قيل في الاستدلال عليه، وأثبتنا أنَّ ولاية الفقيه محدودة وليست عامة»[2].

إذاً أصل ثبوت الولاية للفقيه لا شك فيه، والمهم هنا المساحة التي تشملها هذه الولاية، ما هي وكيف نُميزها عن المساحة الأخرى المتروكة لولاية الأمّة على نفسها؟

ثمَّة فصل يُقيمه الشيخ شمس الدين بين المجتمع المدني

---

(1) شمس الدين، **الأمّة والدولة والحركة الإسلامية**، ص 22.

(2) شمس الدين، **فساد العلاقة الزوجية**، ص28.

والمجتمع السياسيّ (العام). والثاني هو الذي يعتبر أن لا ولاية للفقيه عليه، بل هي تتعلق بإدارة المجتمع لنفسه من خلال آليات حُكم الشورى والديمقراطيّة. ولكنّ حتى في هذه المساحة هناك شبكة من القواعد الإسلاميّة العامة التي لا يستطيع المجتمع تجاوزها؛ كالعدالة وحفظ النظام العام والمقاصد العامة للشرع.

هذا الحيّز السياسيّ يقع تحت المجال التدبيريّ ـ التنظيمي في المجتمع، بحيث تتمتَّع الأمّة هنا، بعد وفاة الرسول (ص) وغياب الإمام الثاني عشر (ع) بصلاحيّة إدارة شؤونها السياسيّة، وسُلطة الفقيه هنا تقتصر على الفتوى والإرشاد ولا تتمتع بالإمرة التنفيذية أو الإلزامية.

أمَّا في المجتمع المدني فالأمر مختلف ويعود، برأي شمس الدين، إلى مبدأ ثابت في التشريع الإسلاميّ، وعليه إجماع الفقهاء بمعظمهم، وفقاً لأدلة ثابتة عند الشيعة الإمامية، وحتى عند بقية المسلمين[1]، حيث: «*يُستفاد من الأدلة الشرعية ولاية الفقيه الجامع للشرائط على بعض الأشخاص والأموال والعلاقات التعاقدية أو القهرية، من قبيل الولاية على القاصرين الذين لا وليّ لهم (كالأيتام والسُّفهاء والمجانين) إمَّا لموت الولي (الطبيعي) أو لعدم أهليته وصلاحيته، والولاية على مال الغائب، والولاية على الأوقاف التي لا وليّ لها، والولاية على المال المُحتكر في حالة امتناع المالك عن المبيع، والولاية على الميت الذي لا وليَّ له، والولاية على المال الذي لا وارث له، وغير ذلك مما اصْطُلح على تسميته في الفقه الإمامي بـ «الأمور الحسبية »*. وقد عرفت بأنَّها الأمور التي

---

(1) شمس الدين، **فساد العلاقة الزوجية: ولاية الحاكم الشرعي على الطلاق**، بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ط1، ص27.

عُلم بإرادة الشرع وقوعها من غير حصر ذلك بفاعل معين»[1].

هذه الأمور (الحسبية) تبقى جزءاً من صلاحيات الولي الفقيه باعتبارها تطبيقات تشمل أيضاً أموراً أخرى تتيح لهذا الولي أن يتصرف لحلِّ مشكلات المجتمع المدني (لا السياسيّ) « ..بما يضمن تطبيق العدالة ورفع الظُّلامات وحفظ الحقوق لأهلها. ومن ذلك ما تقدم ذكره، ومنها موضوع بحثنا ومجال هذا المبدأ التشريعيّ (ولاية الحاكم) هو أوسع مما ذكروه بعنوان الأمور الحسبية»[2].

إذاً موارد صلاحيات الولي الفقيه وفقاً للشيخ شمس الدين هي أوسع من الأمور الحسبية المذكورة آنفاً، وبالتالي فالولاية هنا هي محدودة لا تصل إلى الولاية على النظام السياسيّ، لكنّها قوية جداً داخل النطاق المحدود الذي يشمل ردّ المظالم وإحقاق العدالة القائمة بين فرد وفرد آخر، أو بينه وبين الجهات كافة في المجتمع. من هُنا تشمل الولاية مجال العلاقات الزوجية، فيحق للولي الفقيه أو من يقوم مقامه أن يمدَّ سلطته على العلاقة التي تشهد خلافاً داخل الأسرة يخرج بها عن مقتضى العدالة ومقاصد الشرع، وتتعدّى حدود الله تعالى[3]، بأن يُجبر مثلاً الزوج على الطلاق رغماً عنه.

بهذا المعنى تغدو سُلطة الفقيه فاعلة جداً في الحيز المحدود إسماً، لكن غير المحدود عملياً، بحسب التعريف والتوسيع خارج حدود الأمور الحسبية الذي قام به شمس الدين، حيث يؤكد ولايته في موارد خاصة: «وهو ولايته على المكلف المُمتنع عن القيام بالحقوق الثابتة لغيره عليه. سواء أكانت حقوقاً مالية أو غيرها، سواء

---

(1) المصدر نفسه، ص 29.

(2) المصدر نفسه، ص 29.

(3) المصدر نفسه، ص 30.

كان هذا الغير الذي له الحق جماعة أو مجتمعاً، أو زوجة، أو رحماً، أو أجنبياً»[1].

وهنا يدفع صاحب نظرية «ولاية الأمّة على نفسها» بصلاحيات الفقيه إلى حيّزٍ جديد داخل المساحة السياسيّة التي تُغطيها «ولاية الأمّة»، فيعتبر أنّ إصدار الفقيه حُكماً شرعياً على موضوع محدد بعينه، في السياسة العامة أو الشؤون المدنية أو في أي مجال آخر، فهو حُكم ملزم لأنّه من سِنْخ الحكم الشرعي؛ لكنّه يشترط لذلك شرطاً واحداً وهو استشارة الفقيه للخبراء.

ينطلقُ الشيخ شمس الدين من فكرة الحُكم الثانوي الذي يحلّ محل الحكم الأوَّلي ليُبرّر هذه الصلاحية الواسعة معطياً أمثلة على ذلك: كتحريم السيد الشيرازي لاستعمال التبغ والتنباك (في العقد الأخير من القرن التاسع عشر) وتحريم بعض الفقهاء المعاصرين للتعامل مع «إسرائيل».

ويدخل من بين الموضوعات الخارجية التي للفقيه سلطة إصدار حكمٍ ثانوي فيها: التصرف بالنّفس في مثل العمليات الجهادية الاستشهادية، وهبة وبيع أعضاء الجسم لمن يحتاجها واستهلاك المياه والطاقة، وهي أمور تستدعي أحيانا تحريم المباحات وتحديد الحريات[2].

هي إذاً ولاية واسعة لكنّها غير عامة، وتشمل مجالات مدنية، أمّا السياسيّة فهي رهن إصدار الفقيه حُكماً بموضوع مُحدد، وهي سُلطة يتمتع بها، في المجال المدني، من يُسميه شمس الدين

---

(1) شمس الدين، **فساد العلاقة الزوجية**، ص 30.

(2) أنظر بخصوص هذا النقاش: شمس الدين، **الاجتهاد والتقليد**..، ص 161 ـ 164

بالحاكم الشرعي أي الفقيه أو من يقوم مقامه: «*الحاكم الشرعي = الفقيه الجامع للشرائط = الهيئة الفقهيّة = القضاء الشرعي الجامع للشرائط [الفقهيّة]*»[1].

(1) شمس الدين، **فساد العلاقة الزوجية**، ص 29.

الفصل الثاني

العلمانيّة

لم يدخل مصطلح «العلمانيّة» إلى الخطاب العربي النهضوي إلا في عشرينات القرن العشرين بعد مساجلات فكريّة بين التيارات التغريبية والسلفية والتجديدية، وكان الشيخ محمد عبده (ت 1905م)، مفتي الديار المصرية قد استخدم مصطلحات مخفّفة قبل ذلك، في إشارته إلى تشكّل الدولة الحديثة وما يقابلها من حُكم إسلامي، عندما تحدّث عن «المدنية» و«الدُّنيوة» (عن الدنيا مقابل الآخرة) لكنّ صراع العشرينات بين التيارين التغريبي والإسلاميّ أجّجه قيام أتاتورك بإلغاء الخلافة الإسلاميّة عام 1924م، وابتداءً من تلك الفترة اشتعلت السجالات بين التيارين. وفي هذه الظروف جاءت كتابات الشيخ محمد مهدي شمس الدين منسجمة مع أطروحات التيار الإسلاميّ حينها، لكنّها كلّما اقتربت من نهايات القرن العشرين أخذت تتّسم بمقاربةٍ أكثر واقعية ونضوجاً للمسألة «العلمانيّة»، إلى أن قدّم رؤيته الخاصّة حولها في التسعينات بعيداً عن السجال التقليدي.

في البداية اتّخذ شمس الدين موقفاً معارضاً للعلمانيّة من منطلقات عقائدية ـ دينية، وعادة ما كان يقرن إثارتها بمسألتين:

1 ـ علاقتها بالاستعمار أو القوى الأجنبية

2 ـ محاولة فرض المجال العلمانيّ على الأحوال الشخصية (الزواج، الطلاق، المواريث)، فهو يرى أنَّ التشريع الإسلاميّ حُوّر «*حين عُزل في أكثر مناطق العالم الإسلاميّ إن لم يكن كُلها ـ عن الحياة العامة ـ وحُصر دوره فيما يسمى (الأحوال الشخصية)... ثمّة الآن ـ هنا وهناك ـ محاولات جادة تقوم بها القوى الثقافيّة الأجنبية والمحلية المتأثّرة بالقوى الأجنبية لإقصاء التشريع الإسلاميّ حتى من دائرة الأحوال الشخصية (الزواج المدني ـ قوانين الطلاق الغربيّة ـ قوانين الإرث غير الإسلاميّة)... والمُعتقد نفسه يتعرض لمحاولات التحوير والإلغاء بحركة الإلحاد المعاصرة تحت ظلِّ شتَّى الشعارات...*»[1].

بعد خمسة أعوام تقريباً على هذا الموقف يُقدم شمس الدين أطروحة دفاعية واسعة ضدَّ العلمانيّة في كتاب خاص[2]، رأى فيه أنَّ بداية انتصار العلمانيّة في أوروبا ترافق «*مع انطلاقة أوروبا في هجومها الاستعماري على العالم الإسلاميّ*»[3]، مشيراً بذلك إلى احتلال إندونيسيا العام 1602م والهند عام 1857م بعد قرنين من الحُكم غير المباشر، الحملة الفرنسية على مصر (1798 ـ 1801م) ثم الجزائر.

---

(1) شمس الدين، **بين الجاهلية والإسلام**.. ص 85 ـ 86.

(2) حمل الكتاب إسم: **العلمانيّة: تحليل ونقد للعلمانيّة محتوى وتاريخاً في مواجهة المسيحية والإسلام، وهل تصلح حلاً لمشاكل لبنان؟**.

(3) شمس الدين، **العلمانيّة**، ص 83.

وإذا كانت العلمانيّة انتصرت في أوروبا على خلفية مواجهتها للكنيسة، وغدت سِمَةَ الدولة في أوروبا بسبب ظروف الأخيرة، فإنَّ ذلك لا يعني أنَّها تلقى المصير نفسه في البلاد الإسلاميّة: «*فلم يُوجد في الإسلام تناقض بين مصدرين للسلطة... والمُبررات النظرية للعلمانيّة التي استنبطها الفكر الأوروبي من مجمل النظريات الفلسفية والاجتماعيّة والسياسيّة التي ظهرت بين الفلاسفة والمفكرين الأوروبيين منذ القرن السادس عشر، هذه المُبررات لم تجد في الإسلام ما يدعو إليها على الإطلاق*»[1].

وإذ يعتمد شمس الدين الاشتقاق اللغوي الذي توصَّل إليه العلّامة عبد الله العلايلي، العَلمانية (بفتح حرف العَين)[2] فهو يرى أنَّ في ترجمة المصطلح من اللغات الأوروبية بـ «كلمة عِلمانية»[3] (بكسر العين) «*من وسائل الخداع والتمويه... لتكوّن انطباعاً لدى الإنسان الساذج أنَّ هذه الدعوة تتَّصل بالعِلم وتنبع منه... قد تخادعوا ليشتروا بآيات الله ودينه وأحكامه ثمناً قليلاً من عرض الدنيا...*»[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص 162.

(2) صدر كتاب شمس الدين المناهض للعلمانيّة بعد عامين من إصدار مجلة «آفاق» التي ترأس تحريرها جيروم شاهين عدداً خاصاً عن العلمنة قدم له مداخلة لغوية عبد الله العلايلي، وقد تضمنت المجلة (عدد حزيران 1978) مقالاً خاصاً يدعو لاعتماد الزواج المدني اختيارياً.

(3) ما زالت المعركة الفكريّة حول العِلمانية او العَلمانية قائمة حتى الآن، فعزيز العظمة يتبنَّى في كتابه **العلمانيّة من منظور مختلف** الصادر عام 1992م (العِلمانية) برغم استدلاله اللغوي القريب للذي يقدمه العلايلي عن الاشتقاق من كلمة La cité المشيرة الى عامة الناس والسلطة الزمنية العائدة للعالم الزمني الدنيوي.

(4) شمس الدين، **العلمانيّة: (تحليل ونقد..)**. ص 84 ـ 85.

برغم هذه النبرة الاتهامية يُقدّر شمس الدين بعض إيجابيات النُّظم العلمانيّة باعتبارها تُعطي مصدر شرعية السلطة للشعب، لكن بالنسبة إلى أساسها الثاني، وهو التشريع، فإنّه سلبي باعتبارها دُولاً لا دينية من حيث مظهرها التشريعيّ.

في إطار دفاعه عن قوانين الأحوال الشخصية السارية في التشريع اللبنانيّ يرى شمس الدين أنّها: «*مظهر ديني ينوّع فئة من المجتمع، ويبثه في جميع مستوياته... في نطاق الإطار الحضاري العام الذي يشمل المجتمع كُله ويتعدَّى حدود الطوائف*»[1].

لهذا السبب يرفض شمس الدين تغيير القوانين، خصوصاً ما يُطالب به العلمانيّون من قانون مدني للأحوال الشخصية، فهذا «*لا يدعو إلى إلغاء قوانين الأحوال الشخصية الدينيّة التي يؤمن بها 99 بالمائة من الشعب لمصلحة (1 بالمائة) من الشعب لا تُناسبه هذه القوانين، كما أنَّ هذا لا يدعو إلى وضع قوانين مستقلة لهؤلاء تخالف وضع الدولة المؤمنة من جهة، وتشكل تحدياً لإيمان جمهور الشعب من جهة أخرى... إنَّ المجتمع القائم فعلاً ـ بحكم الظروف التي تحكم حركته ـ يعترف لهذه القلّة القليلة بحرية الاعتقاد، ولكنّه ليس ملزماً بأن ينشئ لها المؤسسات والأطر القانونية التي تتناسب مع موقفها السلبي من عقيدة المجتمع؟*»[2].

برغم هذه الملاحظة الإيجابية الضئيلة للمجتمعات العلمانيّة يعود شمس الدين بعد سنوات قليلة للتأكيد على **رفض الدولة العلمانيّة**، والتشديد على أولويّة الحُكم الإسلاميّ كمنطلق ثابت قبل التفكير بأي

---

(1) المصدر نفسه، ص 166.

(2) المصدر نفسه، ص 209 ـ 212.

بديل آخر حسب الظروف الموضوعية، لكنّ شرط الابتعاد عن الدولة العلمانيّة[1].

في العام (1985م) حصل تطوّر هام في العلاقة بهذا الموضوع وهو إعلان شمس الدين لمشروع **الديمقراطيّة العددية** القائمة على مبدأ الشورى كحل لمشاكل النظام اللبنانيّ، ففي تعليقه على ردود الفعل التي أعقبت طرحه لهذا المشروع يقول شمس الدين:

«*إنّنا لا نُؤمن بفكرة إقامة جمهورية إسلامية في لبنان، ووصف مشروعنا (الديمقراطيّة العددية بأنّه علمانيّ)، وهذا ينبغي أن يُشجع دعاة العلمانيّة على تبني هذا المشروع، ونحن نقول حقيقة أنَّ هذا المشروع، لا هو علمانيّ ولا هو جمهورية إسلامية، هو كإسمه ديمقراطي عددي يقوم على مبدأ الشورى، يعترف بالإيمان ويحتضن الإيمان، ولكنّه ليس مؤمناً ولا يستمد شرعيته من الإيمان*»[2].

برغم القبول بالتسوية المطروحة نظرياً عام 1985م عادت اللهجة الاتهامية للعلمانيّة في بداية التسعينات «*إنَّ على جميع القيادات أن تكون واقعية في طرح مواقفها، وأن تُراعي حالة المجتمع اللبنانيّ المتنوع، وأن يعمل الجميع من أجل الاتحاد سياسياً في مواجهة التغريب والعلمانيّة والصّهينة أيضاً*»[3].

لكنّ هذه الدعوة لم تَبق على حالها تجمع التغريب والعلمانيّة

---

(1) شمس الدين، **دراسات ومواقف**..ج2، ص 315.

(2) فرح موسى، **خيارات الأمّة وضرورات الأنظمة عند الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الحركات الإسلامية المعاصرة بين القبض والبسط، نقد وتحليل**، بيروت ـ دار الهادي 1990م، ص 195 ـ 196.

(3) المصدر نفسه، 186 ـ 187 نقلاً عن خُطبة الجمعة في 11 ـ 11 ـ 1993م.

والصّهينة بشكل حاسم، بل أخذت تبدو على صورة أخرى خلال سنوات قليلة، حيث بدأت بالتَّحول نحو المُرونة في مواجهة بعض النخب العلمانيّة وموقفها من قانون الأحوال الشخصية، إذ قدَّم شمس الدين مخرجاً لدعاة الزواج المدني يُمكن أن يكون مدخلاً لتسوية أوضاعهم من وجهة نظر إسلامية تتمثل في الاعتراف بهم كقوم لا يرفضون جوهر الشريعة والدين، وإنَّما يُعاملون الفقه كإنتاج بشري:

«*إنَّ الأشخاص الذين لا يتديَّنون بدين أو يتديَّنون بدين معين* (إسلام، مسيحية أو غيرها) ولكنّهم ينظرون *إلى التفاصيل التشريعيّة المتعلقة بنظام العائلة أو نظام الزوجية أو نظام المواريث أو ما إلى* ذلك باعتبارها أموراً غير مستمدّة *من الوحي الإلهي*، لا أنَّهم يكذّبون *الوحي، بل يُؤمنون بالوحي ويُؤمنون بالنبوة*، ولكنّهم يرون أنَّ *التفصيلات التشريعيّة* نتيجة *الفكر الفقهيّ* والتطبيقي في مرحلة معينة.. *فهل* يمكن *أن يُقال إنّ* هؤلاء (قوم) بالمعنى الفكريّ الاعتقادي.. وينطبق عليهم بهذا *الاعتبار القاعدة التشريعيّة الثابتة في السُّنة* «لكلّ قوم نكاح»، وعلى هذا الأساس يكون زواجهم ـ مع تعدُّد انتمائهم *الدينيّ* ـ شرعياً لا باعتبارهم مسلمين قد *انتهكوا* مبدأً من مبادئ الإسلام، بل باعتبارهم ينتمون *إلى* نظام عقائدي وتشريعي آخر، هذه *المسألة* من *المسائل المطروحة* عندنا، *والتي لم* نجزم فيها بَعْدُ برأي مُحدد، وهي مطروحة للنقاش العلمي»[1].

كان هذا الموقف ذروة التحول في آراء شمس الدين من الموضوع الذي توصل إليه في المرحلة الثالثة من مسيرته الفكريّة التي بدأت بوضوح منذ 1992م وعبّرت عنها مواقف مماثلة من موضوع

---

(1) شمس الدين، **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، ص 244 ـ 245.

العلمانيّة، ففي محاولته تقديم رُؤية لا تنحصر في الثّنائيات التي قدّمها العلمانيّون والإسلاميّون يعبّر شمس الدين عن تسامحه تُجاه مسألة العلمانيّة في المجتمع: «...*بحسب المبادئ العامة للشريعة، أرى أنَّ الحضارة الإسلاميّة يمكن أن تنشئ مجتمعات مدنية، وبتعديل بسيط يُمكن أن نسميها علمانيّة وفي الوقت نفسه تكون دينية أو مبنية على الشريعة، فإذا كان مفهوم المجتمع المدني يعني أنّ المجتمع يكون قادراً على بناء مفاهيم ومقولات في تنظيم السلطة وتداولها وفي إدارة الشأن العام وفقاً للمعطيات الموضوعية البحتة، فإنَّ المجتمع في الإسلام يمكن أن يكون عَلمانيّاً أو مدنياً وفي الوقت نفسه مستنداً إلى الشريعة*»[1]، *هذا الموقف لا يعني الفصل داخل الإسلام بين الزمني والدينيّ أو إسلام عَلمانيّ وإسلام لا عَلمانيّ*: «في المضمون لا أوافق على تسمية **الإسلام العلمانيّ الإسلام هو علمانيّ**»[2].

بين خُصوصيّة المجتمع اللبنانيّ والْتباسات التحوّل المعرفيّ

حمل الشيخ شمس الدين معه من مدرسته الفكريّة (النَّجف) ذلك الصراع ضدّ التَّحديث العلمانيّ والمادية والجاهلية، فكان الموقف الدفاعي هو السائد قبل الانخراط في مسالك الصراع المجتمعي، ليُبلور مساراً مُتمايزاً عن مدرسته الأم.

لقد كان التَّحدي الذي واجه شمس الدين في السبعينات مختلفاً عن التَّحدي الذي واجه الإسلاميّين المعاصرين له في البلدان العربيّة الأخرى (مصر، العراق، السودان، تونس وغيرها) لأنَّه يتعلق

---

(1) مجلة **منبر الحوار**، بيروت ـ العدد 34 ـ خريف 1994م، ص 7.

(2) المصدر نفسه، ص 8.

بالحفاظ على الطابع الطائفي الدينيّ للنظام السياسيّ في لبنان، وفي الوقت نفسه إلغاء الطابع الطائفي السياسيّ له[1]. في المستوى الأول مثّل موضوع الأحوال الشخصية هدفاً للقوى العلمانيّة الصاعدة آنذاك في محاولة منها لإلغائه[2]، أو على الأقلّ إيجاد قانون زواج مدني اختياري. في حمأة هذا الصراع السياسيّ ـ الفكريّ كتب شمس الدين كتابه «العلمانيّة» عام 1978م (وصدرت طبعته الأولى عام 1980م) وهو كما يقول عنوانه الفرعي: *تحليل ونقد للعلمانيّة محتوى وتاريخاً في مواجهة المسيحية والإسلام، وهل تصلح حلاً لمشاكل لبنان؟* *وقد تضمن إلى ذلك دفاعاً عن قانون الأحوال الشخصية الطائفي المعمول به، ورفضاً عقائدياً وسياسياً لأي تعديل له باتّجاه قانون مدني موحّد أو اختياري.*

كانت هذه المحطة هامة في سياق تطوّر المرجعيّة المعرفيّة لشمس الدين لأسباب عديدة:

- مُحاولة الابتعاد عن الدفاع السّلبي عن الخطاب الدينيّ التقليدي باتّجاه خطاب يحاول تحليل المفهوم المرفوض وتقديم مواقف أكثر تفصيلية منه، واعتماد جدال غير ديني في رفضه (بالاضافة إلى الموقف الدينيّ الأساسي).
- بداية التواصل مع الفكر التوفيقي الذي بدأه رواد عصر النهضة (الأفغاني وعبده وإقبال) بعد فترة من انتقاده لهم بسبب ممارستهم «التوفيق» بين الحضارتين الغربيّة والإسلاميّة.

---

(1) لأخذ عيّنة من الصراع الفكري ـ السياسيّ الذي طبع تلك الفترة يمكن مراجعة مجلة **آفاق** العدد 17 حزيران 1978م ـ عدد خاص عن العلمنة، مقال غريغوار حداد بعنوان: العلمنة استراتيجية أم تكتيك.

(2) أنظر مجلة **آفاق** العدد 17، لعبد الله لحود عن قانون مدني مُوحد للأحوال الشخصية لجميع اللبنانيّين.

- الانخراط أكثر في الصراع المجتمعي (السياسيّ - الفكريّ) الذي تعيشه النُّخب والفئات اللبنانيّة، ومحاولة الرَّد التفصيلي على التحديات والمشاكل التي تُثار، وهو أمر ضروري لإحداث إجابات مطلوبة واحتكاك فكري - مجتمعي سيولِّد هذه الاجابات أو على الأقل التساؤلات الواقعية والدقيقة، ويُحاول الإجابة عنها وفقاً لإطاره المرجعي الفكريّ.

ورُغم أنَّ هذه المحاولة لم تُسفر عن إعطاء بديل فكري عملي من الطروحات التغييرية للقوانين الطائفية، باستثناء تمسّك شمس الدين الدفاعي بالمكتسبات القانونية للأحوال الشخصية، إلّا أنّها سمحت له بالاطلاع النظري على بعض التجارب الغربيّة المتمايزة في التطبيق العلمانيّ: «*وهكذا وُلدت العلمانيّة في مواجهة الكنيسة، فقدت سمة الدولة في أوروبا، هذا هو مضمونها على اختلاف في بعض السمات والمميزات في أوروبا وأميركا بين دولة وأخرى*»[1].

يُميّز شمس الدين هُنا بين عَلمانيّة معتدلة وعَلمانيّة متطرفة، في الأولى تُسهم الدولة من ميزانيتها في مساعدة التعليم الدينيّ وكذلك ترعى وزارات الخارجية نشاطات كنسية وتبشيرية وتحميها[2].

كما تطوّر موقف شمس الدين بالتفاعل مع الساحة المحلية، إلى حُدود قبول وصف الإسلام بأنه عَلمانيّ، وإلى حُدود محاولة إيجاد مخرج للزواج المدني لفئة من اللبنانيّين المختلفي الطوائف. إلّا أنَّ السؤال المطلوب الإجابة عنه هنا هو: **لماذا لم يتطوَّر هذا الموقف إلى مشروع حلٍّ في ذروة المطالبة بقبول إسلاميّ للزواج المدني،**

(1) شمس الدين، **العلمانيّة...**، ص 149.

(2) المصدر نفسه، ص 149 - 150.

ولماذا انْضوى شمس الدين مُجدداً في التيار السياسيّ العام للطوائف اللبنانيّة الرافض لمشروع قانون الزواج المدني الاختياري الذي طرحه رئيس الجمهورية اللبنانيّة السابق إلياس الهراوي قُبيل انتهاء ولايته الدستورية عام 1998م؟.

إنَّ ذلك لا يُمكن تفسيره خارج العلاقة بين المعرفة والفئات المجتمعية التي تُعبر عن تطلعاتها، ذلك أنَّ كَبْتَ الحلّ التجديدي الذي توصَّل إليه شمس الدين استناداً إلى مقولة «لكلٍّ قوم نكاح»، وعدم تطويره إلى موقف سياسي ـ فكري، وإبقائه حَبيس التساؤل وحَبيس فئات نُخبوية للمناقشة الفكريّة الداخلية فقط، كان نتيجة حسم الصراع بين وضعيّتين، الأولى يُمثلها موقف شمس الدين الشَّخصي ـ المُفكر ـ الفقيه، الثانية، شمس الدين صاحب الموقع المجتمعي ـ السياسيّ ـ الطائفي، الذي يُمثل طائفة إسلاميّة كبرى في لبنان، ويعبر عن مصالح سياسيّة وقانونية لفئات مجتمعية يتزعم الدفاع عنها، وقد حُسم الصراع لمصلحة الثانية، وخصوصاً أنَّه جاء في لحظة تثبيت شمس الدين من قِبل مُؤسسات الدولة، رئيساً للمجلس الإسلاميّ الشيعي الأعلى، وكَوْن السلطة التي يُمارسها المجلس وغيره من المجالس المحليّة اللبنانيّة ستتأثر سلباً في حال إلغاء الأحوال الشخصية المذهبية أو إقرار قانون مدني اختياري لها. **وهُنا يظهر كيف تعبّر المعرفة عن تطلعات ومصالح فئات محددة بناءً للموقع والوضعية المجتمعية لمنتجها**، وكما يقول كارل مانهايم[1] فإنَّ الأفراد حين يُفكرون لا يقومون بذلك كأفراد مجرّدين، بل كأفراد في المجتمع، وفي فئة اجتماعية مُحددة لها تطلعاتها ومصالحها،

---

(1) أحد أبرز مُؤسسي علم اجتماع المعرفة المعاصرين.

وفي حالتنا هذه، كانت التطلُّعات ذات صبغة أيديولوجية تحبّذ الإبقاء على الوضع القائم وليس تغييره.

لقد احتاج هذا التحول في خطاب الإسلاميّين إلى انخراط واسع في الشَّأن المجتمعي، وانتقال من مرحلة الخطاب الدفاعي التبريري إلى خطاب مُتفاعل مع التحديات ويُقدم إجابات وحلولاً.

يُقوّم فرانسوا بُورجا خطاب «الإسلام السياسيّ» كما يُسميه بأنَّه **يقدم إشارات متزايدة عن قبوله بالخصوصيات العائدة للدولة الحديثة** بعيداً من مفاهيم «الأمّة» السابقة وأمثالها، مغادراً دوغمائياته السابقة: *«إنّ الإسلام الراديكالي سيستوعب في النهاية - ورُغماً عنه - وبعد أن يتأكد من استقرار جذوره في الواقع، مجال السياسة المعاصرة حتى لو لم يتمّ التعبير عن ذلك بصراحة. إنَّ **الدولة العَلمانيّة المعاصرة على وشك أن تحصل على الجنسية الإسلاميّة**»*[1].

---

(1) أنظر: فرانسوا بورجا، **الإسلام السياسيّ صوت الجنوب** (قراءة جديدة للحركة الإسلامية في شمال افريقيا)، ترجمة نصر حامد أبو زيد، القاهرة - دار العالم الثالث، ط1 - 1992، ص 56 - 57.

الفصل الثالث

المجتمع المدني

يغيبُ مفهوم «المجتمع المدني» (أو الأهلي) عن خطاب شمس الدين في مراحله الأولى، ويحضر مفهومَا «الحاكم» و«الحُكم الإسلاميّ»، وفي ظلّ هذا الحُكم كما يقدّمه شمس الدين ثمَّة شيء واحد هو الخضوع لله في كل شيء[1].

في هذه المرحلة الأولى هناك تركيز على الحاكم وشخصه، حيث تغيب المفاهيم التي تُعيد أيّ نوع من السلطة إلى الشعب أو الناس أو الجماعة أو المجتمع أو الأمّة. السلطة دائماً حاضرة من فوق، من موقع إلهي حتى إنَّ المحافظة على الدين نفسه منوطة بالسلطة، بالدولة الإسلاميّة كما رآها شمس الدين. ذلك أنَّ *«الحُكم في الإسلام لا يقف عند حدود مهماته البُوليسية.. هو ذو مهمات تتجاوز هذا النطاق بكثير، إنَّ مهمات الحُكم في الإسلام هي رعاية الإنسان من جميع الوجوه.. إنَّ الحُكم في الإسلام هو المسؤول عن*

(1) شمس الدين، **نظام الحُكم والإدارة في الإسلام**، الطبعة الأولى، ص 31.

تنفيذ خُطة الإسلام في المجتمع وليس منفصلاً عن العقيدة أو الشريعة الإسلاميّة»[1].

ووِفقاً لهذه الرؤية الصادرة أواسط السبعينات يطفو إلى سطح النقاش تقسيم المجتمعات إلى مجتمعات «إسلاميّة» وأخرى «جاهلية»، فكل ما هو غير إسلاميّ هو «جاهلي» «مادي»، والمُؤلَّف منه سلبي وإلغائي[2].

في بداية التسعينات يُقدم شمس الدين رأياً جديداً، فهو يُميز هنا بين مفهومين للسلطة ويُشير إلى تبنِّيه للثاني، الأوّل هو النموذج الطاغوتي الفرعوني الذي يختصر المجتمع بشخص الحاكم، في حين أنَّ *«الثاني يُساوق العدالة والحُكم هو حُكم الشورى.. وِفقاً للمفهوم الأوّل فإنَّ المجتمع يكون غائباً عن التاريخ.. وِفقاً للمفهوم الثاني فإنَّ المجتمع نفسه بقياداته الشعبية وجماعاته ومؤسساته الأهلية هو الذي (يحضر) في التاريخ ويصنعه بتفاعله مع الواقع والأحداث والمشاركة فيها.. وهو (يستخدم السلطة) حين يحتاج إليها»*[3].

في هذه المرحلة تبلورت لدى شمس الدين رؤية جديدة للعلاقة بين الدولة والمجتمع تَبعدُ عن رؤيته العامة القديمة، وهي مقولة «ولاية الأمّة على نفسها»[4]. ومفاد هذه المقولة هو *«أنَّ الله تعالى قد جعل للأمّة الولاية على نفسها في حال عدم ظهور المعصوم»*[5].

---

(1) شمس الدين، **بين الجاهلية والإسلام**، ص 192.

(2) سنناقش هذه المسألة بشكل أكثر تفصيلاً خلال هذا الفصل.

(3) شمس الدين، **نظام الحكم والادارة**: الطبعة الثانية، ص 49.

(4) ورد أول ذكر لها في كتاب: **في الاجتماع السياسيّ الإسلامي** الذي كتب شمس الدين افتتاحيته (كلمة في المنهج) عام 1989م، ص 122. كذلك وردت تفاصيل أوسع في الطبعة الثانية لكتاب **نظام الحكم والادارة**... عام 1990م.

(5) شمس الدين: **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، الطبعة الثانية، ص 410.

كانت هذه الرؤية ركيزة هامّة من أجل نقل كثير من الصلاحيات والسلطات إلى قوى المجتمع بعيداً عن مركزية السلطة الحاكمة، ومن ضمن ذلك:

1 - إسناد جزء من السلطات القضائية وخصوصاً اختيار القاضي إلى قوى المجتمع وليس إلى الحاكم. «... *وهذا يقتضي أنّ القضاء شأن من شؤون ولاية الأمّة على نفسها*، في حالة عدم وجود *النبي والإمام المعصوم* (ع)»[1].

2 - ربط أمر القتال بالأمّة، أما الصُّلح فهو للإمام[2].

3 - طلب الإجارة من قبل أحد المشركين أو طلب اللجوء السياسيّ العائد للأمة وأفرادها.

ترافق هذا التطور مع التفات شمس الدين إلى حدث هام في تاريخ إدارة الرسول محمد (ص) لعلاقات المجتمع الإسلاميّ الداخلية، في المدينة المنورة، واستفاد منه في استخلاص نتائج هامة على صعيد العلاقات السياسيّة والمجتمعية داخل المجتمع الذي يحكمه الإسلام، وتمثَّل هذا الأمر بـ«صحيفة المدينة» التي عقدها النبي مع يهود المدينة وبعض المشركين، والتي أقرّت «*تكوين المجتمع السياسيّ المتنوع في الانتماء الدينيّ، وإقامة دولة لهذا المجتمع على أساس الإسلام، بل إنَّ هذا المبدأ التشريعيّ - السياسيّ الإسلاميّ لا يزال قائماً، ويُمكن العمل به دائماً*، في كل عصر، وفي نطاق أي جماعة بشرية»[3].

---

(1) شمس الدين، **في الاجتماع السياسيّ الإسلامي**، ص 119 - 122.

(2) المصدر نفسه، ص 115.

(3) المصدر نفسه، ص 34.

بعد هذا التأسيس النظري أصبح **المجتمع المدني ـ الأهلي** محطّ الارتكاز في دعوات شمس الدين السياسيّة والفكريّة خصوصاً بعد مفاوضات التسوية للصراع العربي ـ الإسرائيليّ التي بدأت في العاصمة الإسبانية مدريد عام 1991م. وفي هذه الظروف طرح شمس الدين مقولة: «*ضرورات الأنظمة وخيارات الأمّة*»، وبالتالي فإنَّ من واجبات المجتمع *مقاومة التطبيع مع العدو الإسرائيليّ*، «*وهو يخضع لجميع مفاعيل الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر، وهو موضوع لسلطة المجتمع*»[1].

في موازاة هذه الدعوة طوّر شمس الدين موقفاً خاصاً من العلاقة بين المجتمع المدني ـ الأهليّ والدولة، أي السُّلطة والأنظمة الحاكمة، يقوم على مبدأ المصالحة، أي عدم المواجهة: «*يجب أن يحكم علاقة الأمّة بالأنظمة لا البيعة الكاملة والتَّسليم المُطلق، ولا نَزْعَ الشرعية الذي يعني المواجهة، وهو ما نعتقد أنّه يُفيد المشروع الصهيوني، إنَّ ترشيد الأنظمة وجعلها تحت المراقبة هو ما أعنيه بتنمية المعارضة داخل المجتمعات الأهلية في مقابل الأنظمة*»[2].

من المُجتمع «الجاهلي» إلى المُجتمع «الطائفي»

يبدو واضحاً تركيز شمس الدين على مفهوم آخر غير مفهوم المجتمع المدني ـ أو الأهلي، وهو مفهوم «المجتمع الجاهلي» الذي نشره بقوة أحد أقطاب الإخوان المسلمين في الستينات وهو «سيد

---

(1) شمس الدين، **التطبيع: في ضرورات الأنظمة وخيارات الأمّة**، ص 17.

(2) المصدر نفسه، ص 61.

قُطب» بعد الصدام مع السلطة الناصرية[1]، وكان لافتاً أنَّ شمس الدين أصدر كتاباً خاصاً بعنوان بين «الجاهلية والإسلام» (عام 1975م) طبَّق فيه مفهوم الجاهلية على المجتمعات الحديثة في الغرب كونها دولاً لا تطبّق الإسلام. وبرغم عدم توغله في «تجهيل» المجتمعات الإسلاميّة، إلا أنَّه شدَّد على أنَّ هناك نهجين، أحدهما الإسلام، وما عداه هو الجاهلية[2]. كل ذلك من دون أن يشير بكلمة واحدة إلى مصدر هذه الفكرة في العصر الحديث، وهو سيّد قُطب، ولا إلى كتابه، ولا إلى مصدر الفكرة الأخرى التي تترافق معها وهي مبدأ «الحاكمية» الذي يعود إلى المفكر الباكستاني، أبو الأعلى المودودي[3].

هذا الخطاب «القُطبي» من جهة، يضاف إلى الحذر التقليدي لمدرسة السيد محسن الحكيم أستاذ شمس الدين في النجف الأشرف من المراهنة على توجهات عامة الناس ومدى التزامهم حتى النهاية بالمرجعيّة الدينيّة التي يُمثلها علماء الدين الكبار، وإمكانيات قواهم

(1) حصل الصدام الأوّل في عام 1954م ثم وقع الصدام الثاني عام 1965م. لمراجعة مواقف الإخوان المسلمين في هاتين المرحلتين أنظر: ريتشارد ب ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ترجمة عبد السلام رضوان، بيروت ـ دار القلم، الطبعة الأولى، 1978م، ص 53 و54.

(2) شمس الدين، بين **الجاهلية والإسلام**، ص 19 وص37.

(3) حول تأثيرات المودودي على الخطاب الإسلامي المعاصر ودور مفهوم «الحاكمية» الذي أحياه، يُمكن مراجعة: فيصل دراج و جمال باروت، **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، ج2، دمشق ـ مركز الدراسات الاستراتيجية. ص 7 و8 و9. وبشكل خاص: عبد الغني عماد، **حاكمية الله وسلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة**، بيروت ـ دار الطليعة، 1997م، ص 9 ـ 48.

الذاتية ودور مؤسساتهم التقليدية (كالقبيلة) في ذلك[1] من جهة أخرى، لم يدفعا لدى شمس الدين الأمور باتّجاه الوثوق بدور للمجتمع أو الناس عامة في التغيير.

وإذا أخذنا هذين الجِذرين بعين الاعتبار، يُمكن أن نحدد كيف انطلق خطاب شمس الدين نحو المجتمع، وكيف تحوّل لاحقاً مع اتصاله بالمجتمع اللبنانيّ المتنوع والحيوي الذي يحظى بتضامنيات ومؤسسات أهلية، أولها الطائفة، التي تُوازن أو تفوق قوة الدولة.

إنَّ التحدي المجتمعي الذي واجه شمس الدين خصوصاً في الثمانينات، كان غياب الدولة كسلطة منظّمة للمجتمع، من هنا كثُرت دعواته لإعادة تنشيط دور الدولة في لبنان نتيجة الفوضى والفراغ والآثار المجتمعية الناتجة عن مفاعيل الحرب الأهلية، وتشرذم أجهزة الدولة، وعدم الاستقرار الأمني والسياسيّ والاقتصادي، ما جعل تقوية سلطة الدولة المفككة مطلباً مسلّماً به خلال تلك الفترة[2].

على أنَّ هذه الممارسة اللبنانيّة لزعامة الطائفة الإسلاميّة الشيعيّة الروحية والسياسيّة (عملياً بفعل التركيبة المجتمعية اللبنانيّة) جعلت شمس الدين على تَماس مع تنوعات طائفية وثقافيّة أخرى، واقتسمت له (بصفته الرسميّة تلك) حصَّة في الدولة والمجتمع الأهليّ ـ المدني، ما جعله مساهماً في هذا التنوع، يحمل دوافع حمايته والدعوة إليه كواقع سياسي يحفظ مصالح الفئة التي يرأسها، لا بل يُقدم أطروحات سياسيّة ـ قانونية جديدة لتعزيز سلطة هذه الفئة ضمن التنوعات الطوائفية التي يشهدها لبنان، من خلال مشروع الديمقراطيّة

---

(1) عادل رؤوف، **العمل الإسلامي في العراق**.. ص21 وما بعدها.

(2) أنظر مثلاً سلسلة خُطب الجمعة التي أوردها كتاب **دراسات ومواقف**، الجزءان 2و3، خصوصاً خُطبة 15 ـ 10 (سنة 1987م) ج3 ص 205.

العددية القائمة على مبدأ الشورى جنباً إلى جنب مع المحافظة على المكتسبات التشريعيّة السابقة كقانون الأحوال الشخصية القائم على محاكم مُلحقة بكل طائفة رسميّة معترف بها.

إنّ الحفاظ على الطابع الأهلي - الطائفي للمجتمع السياسيّ اللبنانيّ ظلّ هاجساً محورياً في خطاب شمس الدين برغم كل الطروحات التغييرية للنظام السياسيّ التي قال بها مُنذ الثمانينات وحتى التسعينات. كان ذلك أحد جوانب الخطاب اللبنانيّ لشمس الدين الذي تجاوز مرحلة التقسيم الثُّنائي السابق (منذ عام 1975م وما قبل) إلى: مجتمع جاهلي ومجتمع إسلامي[1]. لا بل جعل هذا التقسيم ترفاً فكرياً لا غير، ولا إمكانية لإعادة طرحه في المنابر الفكريّة أو السياسيّة. في هذه الظروف، بات خطاب شمس الدين «أيديولوجياً» متناسباً مع دوره الجديد، مغادراً طوباويته السابقة (وِفْقَ تصنيف مانْهايم).

إنَّ هذا التجاوز العملي هو ما حصل أولاً؛ أي في فترة

---

(1) في الواقع تزامن صدور كتاب **بين الجاهلية والإسلام** حيث أيَّد شمس الدين هذه الثنائية، مع مرحلة كان فيها شمس الدين ما زال غير منخرط فعلياً في التجربة السياسيّة اللبنانيّة، بل كان على هامشها، وإذا دخل في العام نفسه إلى المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى نائباً للرئيس، فإنَّ ذلك كان لا يزال مُبكراً لإيجاد تلاقح بين أفكاره والمجال اللبنانيّ بشكل تفصيلي ومباشر، وهو أمر أصبح متاحاً له بعد العام 1978م عند اختفاء رئيس المجلس الإمام موسى الصدر واضطرار شمس الدين لممارسة المهام العائدة له. كان خطاب السبعينات خطاباً نظرياً مجرداً وفي الوقت نفسه خطاباً مثالياً (يوتوبياً بمفهوم كارل مانهايم) لكن منذ الثمانينات تحوَّل الخطاب نحو المحافظة على كثير من مقتضيات الواقع والمصلحة. لقد بات يحمل سمات الأيديولوجيا (بمفهوم مانهايم أيضاً) وخصوصاً أنَّ صاحبه بات جزءاً من السلطة.

الثمانينات، لكنّه تحوّل لاحقاً إلى تغيّر فكري مع تبلور أُسس معرفيّة جديدة في خطاب شمس الدين في فترة التسعينات الحافلة بوضوح بهذا التبلور.

لقد أدَّت المشاركة في مجتمع أهلي ـ مدني نشيط، إلى مزيد من التفاعل المجتمعي: الواقعي والضروري، أي الاضطراري والعملي بفعل غياب المرجعيّة الفكريّة من داخل النَّسق الاجتهادي لشمس الدين في السبعينات وحيِّزٍ كبيرٍ من الثمانينات؛ لكنّه تحوّل إلى تفاعل فكري وصل، في ذروة تشابك الطلبات المُلحّة عن إجابات جديدة حول هذا التنوع المطلوب حتماً لحفظ المؤسسة والفئة التي يُمثل، إلى تلمّس سُبل جديدة فعلياً وكامنة في الخطاب الإسلاميّ لكنّها غير مبلورة سابقاً في النسق المعرفيّ الذي سلكه شمس الدين. ومن بين الأسس الجديدة التي أعاد اكتشافها «صحيفة المدينة» التي أصبحت دليلاً على وجود مجتمع المدينة المتنوع دينياً وثقافياً في إطار مجتمع سياسي يُراعي التنوعات الدينيّة للأفراد دونما تمييز.

وهكذا تبدو الضرورات العملية للقبول بالآخر وتكريس المجتمع الأهلي ـ المدني المتنوع، وتجاوز فكرة الانتماء الدينيّ كمعيار للتفاضل العقائدي والمجتمعي، مقدمة لتحوّلات فكريّة لاحقة إذا ما توافرت معطيات أخرى مساعدة مجتمعياً ومعرفياً تساهم في تجاوز البنية المعرفيّة السابقة.

موسى الصّدر وشمس الدين: تباينٌ معرفي تُقلّصه التجربة الاجتماعيّة

لعلَّ التقسيم الثنائي «القُطبي» للمجتمعات والأقوام الذي تأثّر به شمس الدين يُمثّل نقطة افتراق عن فكر الإمام السيد موسى الصدر

الذي كان منذ البداية بعيداً عن هذا التمييز «السلفي» للمجتمعات. فقد كان «الصدر» بعكس «سيد قُطب»، يعتبر أنَّ الثقافة الإسلاميّة قادرة على التواصل مع الثقافات الأخرى واستيعابها في منظومتها الثقافيّة وأسلمتها. في حين كان «سيد قُطب» يعتبر أيّ ثقافة أخرى وافدة ثقافةً دخيلةً معاديةً للإسلام، ومخالفةً للقرآن، ومُفسدة لأخلاق المسلمين ولهويتهم الأصيلة[1].

هذا الانفتاح المعرفيّ على الفلسفات والثقافات مارسه الإمام موسى الصدر منذ بدايات الستينات (للقرن العشرين) بينما لم يستطع شمس الدين مقاربته إلَّا في أواسط الثمانينات، وهذا يُبرز أسبقية الصدر الفكريّة والسياسيّة على شمس الدين وغيره من العلماء اللبنانيّين (هناك 25 عاماً مرَّت قبل عودة شمس الدين من خطاب «قُطب» إلى خطاب «الصَّدر» في هذا الموضوع. وهنا تتحدَّد أسبقية الصدر بنحو جيل كامل تقريباً على أقرانه في لبنان ومنهم شمس الدين).

إنَّ اكتشاف شمس الدين للتنوع كعنصر تأسيسي للمجتمع (اللبنانيّ) وفقاً لصيغة مجتمع المدينة في عهد الرسول (ص) تأخَّر عن خطاب الصَّدر حول التنوع الإنساني في الإسلام نحو 25 سنة. وفي حين كان شمس الدين يرى عام 1985م أنَّ الأصل النظري الفقهيّ والفكريّ للنظام السياسيّ الإسلاميّ هو إقامة الحُكم الإسلاميّ على

(1) للتوسّع في هذه المسألة يُمكن مراجعة البحث المقدم الى مؤتمر «كلمة سواء» التاسع بعنوان: **موقع الحرية في الإصلاح والتجديد**، في الكتاب الصادر بهذا العنوان عن مركز الإمام موسى الصدر للبحوث والدراسات، بيروت، 2005م، ص 207، بحث د. حسين رحال، **ملامح التجديد عند الإمام موسى الصدر؛ إمام التواصل**. وتحديداً المقارنة بين خطابي «الصدر» و«قُطب» اتجاه الثقافة الوافدة عبر الترجمة في القرون الإسلامية الأولى، ص211.

حساب التنوع وعلى حساب غير المسلمين، ولو كانوا نصف السكان كما هو الحال في لبنان[1]، فإنَّ الصدر كان حسم قبوله النظري بالتَّعدد الثقافي في لبنان منذ أوائل الستينات.

ثمَّة بُعد آخر، اجتماعي وتاريخي لهذا الفارق ولأسبقية الصدر على شمس الدين، يعود إلى الفارق بين التجربتين الإيرانية والعراقية في التراث السياسيّ لفقهاء الشيعة، الذي ترك أثره في المنهجية وفي الرُّؤية السياسيّة لكلّ من المجتهدَين الشيعيّين.

الصدر الآتي من تجربة إيران الغنية في العلاقة بين الفقيه والدولة وبين الفقيه والمجتمع. فالفقيه الإيراني أكثر استيعاباً لمسألة الدولة منذ عهد الصفويين، وأكثر تأثيراً وانغماساً في المجتمع. ولقد عاد شمس الدين من النجف إلى لبنان أواخر الستينات وهو يحمل أسلوب الدعوة الثقافيّة ـ التربوية داخل النطاق الشيعي برؤية سياسيّة واجتماعية محدودة، في حين جاء الإمام موسى الصدر منذ العام 1959م منفتحاً على الشرائح والطوائف كلِّها، وهو يملك أسلوباً اقتحامياً يشمل كل المجالات، ليس الثقافيّة والتربوية فقط، فعمل على مكافحة التسول والفقر في مدينة صور، مثلما عمل على إلقاء المحاضرات في الكنائس والجامعات، وإقامة العلاقات مع أوسع الفئات الاجتماعيّة المتدينة وغير المتدينة.

قادت هذه المنهجية الفاعلة وغير الحذرة (للصدر) إلى تحقيق إنجازات كبيرة كان أهمّها إنشاء المجلس الإسلاميّ الشيعي الأعلى بين العامين 1967 و1969م، وإلى الدفاع المطلق عن الثورة الفلسطينية، وإلى تأسيس المقاومة اللبنانيّة ضدّ الاحتلال والاعتداءات

---

(1) راجع فصل: **نظام الحكم والإدارة** من هذه الدراسة؛ وكذلك، شمس الدين، **دراسات ومواقف**، ج2، ص 308 ـ 312.

الإسرائيليّة، في حين إنَّ شمس الدين والآخرين قد ورثوا هذه الإنجازات. بل إنَّ شمس الدين شخصياً لم يكن متحمّساً للعمل داخل المجلس الشيعي، إذ تمَّ انتخابه عام 1975م وهو خارج لبنان، وبعد مداخلات عديدة معه من علماء دين لإقناعه بالفكرة. واحتاج شمس الدين إلى نحو 15 عاماً أخرى (بعد العام 1975م) ليواكب السياق الذي دشّنه الصدر، فكرياً واجتماعياً، عندما استطاع مغادرة الخطاب الإسلاميّ الكلاسيكي (القُطبي - السَّلفي) والمنهج النجفي (على طريقة السيد الحكيم) والقبول بالأصول النظرية للتعدُّد والتسامح التي كان خطاب الصدر يبشّر بها قبل ذلك بكثير.

ولمقارنة بسيطة بين الخطَّين النَّجفي والقُمي في إيران، يكفي أن نشير إلى أنَّه في عام 1955م حين كتب شمس الدين كتابه عن نظام الحُكم والإدارة، محرّماً الديمقراطيّة لتنافيها مع الإسلام، كان العلماء الإيرانيون الذين تأثَّر بهم الصدر ومنهم آية الله طالقاني يُعيدون نشر كتاب «تنبيه الأمّة وتنزيه الملة» لـ «الميرزا محمد حسين النائيني» الذي يشرّع الديمقراطيّة والعمل الدستوري، ويُعطيهما تأسيسات نظرية فقهيّة وفكريّة من داخل الإسلام.

القسم الثالث

مسارُ الخطاب حول الغرب والاحتلال

الفصل الأوّل : الغرب والحضارات الأخرى

الفصل الثاني: مقاومة الاحتلال الإسرائيليّ

الفصل الأوّل

الغرب والحضارات الأخرى

بدا الشيخ شمس الدين حاسماً في تصنيفه للحضارات والثقافات غير الإسلاميّة على أنّها حضارات جاهلية، فكيف الحال إذا كانت الحضارة غربيةً؛ هي إذاً جاهلية ومادية معاً. يستخدم شمس الدين مصطلح «الجاهلية» كما يصوّره «سيّد قُطب» لوسم الحضارة الغربيّة وهذا مصطلح قرآني اسْتُخدم لوصف حالة العرب قبل الإسلام.

لقد أسقط سيّد قطب[1] هذا المصطلح مضيفاً كلمة «حديثة» على كل ما هو آخر، غير مسلم من الحضارات، في إطار خلفية فكريّة «إلغائية» ترفض القبول بها لاعتبارات عقائدية أيديولوجية. فرؤية العالم هنا تتبَّع التصنيف الثنائي: «نحن الحق والآخر الباطل».

في هذا التقسيم تغيب اعتبارات عديدة، منها اعتبارات المصلحة السياسيّة للمجتمع الإسلاميّ، وتوازن القوى على الصعيد الدولي،

---

(1) بخصوص مواقف سيّد قُطب، راجع كتابه: **معالم في الطريق**، بيروت ـ، دار الشروق، 1973م.

ليطفو على السطح اعتبار واحد هو التقسيم الأيديولوجي، ويُهمل التقسيم الإسلاميّ التقليدي للأمم والدول الأخرى (في العلاقة مع الغرب) وهو تقسيم أشار إليه شمس الدين في معرض شرحه لرؤية الإسلام إلى الأقوام الأخرى بتقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

1 ـ دُول ومجتمعات متعاهدة أو بينها وبين المسلمين عُقود ومعاهدات مشتركة.

2 ـ دُول معادية؛ بينها وبين المسلمين حرب (دار حرب).

3 ـ دُول لا معادية ولا مُتعاقدة، إنَّما محايدة أو مسالمة، وهي أقرب إلى المتعاقدة[1].

هكذا يأخذ الخطاب القُطبي مداه عند شمس الدين، فينزع عن الجاهلية صفاتها التاريخية المتعلقة بحقبة ما قبل الإسلام، لتُعطى توصيفاً لا تاريخياً يصلح لكل العصور، فتصبح الجاهلية «.. *طريقة ومنهاج في الحياة يقضي على ملتزمه بألوان معينة من السلوك والمواقف والعواطف والعلاقات. إنَّما هي منبع لها وقاعدة تنطلق منه*»[2].

ولذلك يُصبح مُبرراً القول عن الجاهلية بأنَّها:

«النظام المقابل للإسلام»، وسنرى أنَّ الله تعالى «وضع المنهج الجاهلي في مُقابل المنهج الإسلاميّ»[3].

وعلى هذا الأساس يُقرر شمس الدين أنَّ الجاهلية الحديثة هي: «*الحضارة التي أبدعها الإنسان الأوروبي منذ عهد النهضة إلى يومنا*

(1) شمس الدين، **بين الجاهلية والإسلام**، ص 80 ـ 82.
(2) المصدر نفسه، ص 246.
(3) المصدر نفسه، ص 246.

هذا، مستفيداً في هذا الإنجاز الضَّخم من كل ابداعات العقل البشري على مدى التاريخ»[1].

يخلصُ شمس الدين إلى تغليب التقويم السَّلبي على كامل الحضارة الغربيّة، ويخفّف بريق الإيجابيات والإنجازات التي تقدّمها أي تجربة إنسانية فتصبح والحال هذه:

«من زاوية موقفها من الإنسان وتعاملها مع الإنسان، إذ ننظر إلى الحضارة الغربيّة ونقوّمها على هذا الأساس لنرى فيها سمة الجاهلية الكبرى، وهي المادية وما تستتبع من سمات تنتج عنها وتنبع منها»[2].

انطلاقاً من ذلك ينزع عن الحضارة الغربيّة ذلك العمق الدينيّ المسيحي لتبقى لها سمة وحيدة: *«..لقد وُلدت الحضارة الأوروبية على أنقاض المسيحية وليس بتوجيهها، من ثمَّ فإنَّ القيم التي تشتمل عليها هذه الحضارة والروح التي تحرسها، قيم مادية وليست قيماً مسيحية بحال من الأحوال. لقد كانت القيم دائماً ضحية هذه الحضارة لا قائداً لها.*[3] *لولا المادية لما غدت روح العدوان السِّمة الثابتة في تعامل هذه الحضارة من خلال إنسانها مع العالم ـ إنساناً وطبيعة ـ ..*[4].

يُحدّد شمس الدين أعراض الحضارة المادية بأنَّها: *«..هي الحيوانية واللاأخلاقية وروح العدوان»*[5]. هنا يُختصر النزاع بين

(1) شمس الدين، **بين الجاهلية والإسلام**، ص 257.
(2) المصدر نفسه، ص 260.
(3) المصدر نفسه، ص 262.
(4) المصدر نفسه، ص 271.
(5) المصدر نفسه، ص 271.

الغرب والشرق في المقولة الدينيّة حتى ولو كان الغرب مادياً؛ إنَّها عدوانية الغرب تُجاه الإسلام والقرآن والنبي محمد (ص)، وتُهمل كل عوامل الصراع الأخرى؛ الإستراتيجية والمصلحية والاقتصاديّة. ويُصبح الاستعمار هنا عداء للعقيدة الإسلاميّة أولاً وقبل كل شيء، وحرباً على القرآن الكريم. هذه الحرب التي تُلخّصها كلمة «غلادستون» رئيس وزراء بريطانيا وأحد بناة الإمبراطورية الاستعمارية حينما قال: *«ما دام هذا القرآن موجوداً فلن تستطيع أوروبا السَّيطرة على الشرق»*[1].

موقف شمس الدين هذا كان في السبعينات حاسماً، فهو يرى العالم ثنائياً؛ الإسلام مقابل الجاهلية (الكفر)، والصراع فيه ديني ثقافي تقوده القيم: صراع بين ثقافات، وهناك صفات جوهرية تجعل اللقاء مستحيلاً بين الحضارات المتواجهة إلّا إذا تخلّت عن صفاتها الذاتية: *«إنّ الإسلام حياة، وإنّ الحضارة الأوروبّية يُراد لها أن تكون حياة أيضاً، وإنَّ الخلاف بينهما ليس في السطح والمظاهر والأشكال، وإنَّما هو في الروح والنظرة والاتّجاه. ولذا فإنَّ التوفيق بينهما من المحال. ودائماً يكون التوفيق في مثل هذه الحالات لمصلحة منهج الحياة الغالب، وهو في حالنا هذه الحضارة الأوروبية»*[2].

بهذا المنظور يغدو الصراع بين الحضارتين الإسلاميّة والغربيّة هو السِّمة الطاغية على العلاقة بينهما، وذلك قبل صدور كتاب «هنتنغتون» عن صراع الحضارات بنحو خمسة عشر عاماً.

هذه الرّؤية الصراعية أدانها شمس الدين نفسه لاحقاً في

---

(1) **بين الجاهلية والإسلام**، ص 300.

(2) المصدر نفسه، ص 303.

التسعينات (أي بعد نحو عشرين عاماً من الموقف السابق) عندما رفض نظرية «هنتنغتون» معتبراً أنَّ الإسلام مع مبدأ الاعتراف بالآخر والحوار معه مُقابل النظرة الغربيّة التي تُنكر الآخر[1].

تتغير هُنا المرجعيّة المعرفيّة للعلاقة مع الغرب، فلم تعُد الاعتبارات الثقافيّة هي التي تُحدِّد القطيعة الكاملة (من الناحية المعرفيّة) بين ثنائية إسلام / مُؤمن أخلاقي، وغرب/ مادي حيواني عدواني بطبعه. بل تُقدم الآن الاعتبارات الإسلاميّة ـ الإنسانية التي تسمح بالتواصل وليس بالقطع والقطيعة: «*نحن نُريد الغرب ونعترف بالغرب، ونُحاول أن نقيم جُسور تفاهم معه على أساس الاعتراف بخصائصه والتعامل معها. ولا نُريد أن نُؤسلِم الغرب بالقوة، كما لا نُريد أن تتمّ علينا عمليات تغريب بالقوة. نحن نُريد صيغة حضارية تتلاءم مع المناخ الحضاري المُستقبلي*»[2].

هذا الكلام مُختلف جذرياً عن الرؤية السابقة التي يُصبح معها المسلم العادي يحمل رسالة عالمية رسولية، تجعله هو الذي يخلّص الحضارة الغربيّة من مأزقها: إنَّ المسلم يحمل إسلامه إلى الحضارة الغربيّة لكي يُنقذها بالإسلام.

إذاً مهمة المسلم وفق شمس الدين في سبعينات القرن العشرين هي حمل الإسلام، أي أسلمة الحضارة الغربيّة: «*سيرتدّ الإنسان المسلم إلى العالم بعد أن يكتشف ذاته الحقيقية ويُحررها من أغلال خرافاته هو، وأغلال الآخرين، فيحرّر الإنسان الآخر إنسان الحضارة الأوروبية وضحاياه*»[3].

---

(1) كان هذا عام 1997م، أنظر: شمس الدين، **الإسلام والغرب**، ص 130.
(2) المصدر نفسه.
(3) شمس الدين، **بين الجاهلية والإسلام**، ص 296.

إنَّ «رسولية» المسلم الحديث تجعله لا يترك الحضارة الحديثة في سيرها الخطر، أو يترك إنسانها في تخبطه المجنون، في انتظار أن يجد إنسان الحضارة الحديثة حلاً لمشكلته عن طريق الإسلام عندما تتحقق له معجزة اكتشافه من تلقاء ذاته، أو ربَّما تحدث الكارثة قبل أن يحدث ما يُحقق هذا الأمل البعيد[1].

شتَّانَ إذاً بين الموقفين:

1 ـ أسلمة الحضارة الغربيّة في السبعينات، وهو تعبير عن رؤية شمس الدين (الأولى)

و2 ـ عدم الرغبة في أسلمة الغرب والرغبة في الاعتراف بخصوصياته في التسعينات (شمس الدين الثاني). إنّ الفارق ليس في الموقف التفصيلي، بل في الرُّؤية المعرفيّة المتغيرة، وهي رؤية تبلورت ونضجت بعد الانعتاق من الخطاب الجاهز والأجوبة الغيبية لمشاكل راهنة ويومية، وبعد الانتقال إلى تفهُّم الواقع وفهم المجتمع، والتعامل مع التاريخ من داخله وليس من خارجه (أي بعقلية لا تاريخية مثالية، تبسيطية).

في العقد الأخير من القرن العشرين تغيَّرت الصورة وأصبحت العلاقة بالغرب أكثر تعقيداً، فلم يعُد الصِّدام هو الخيار أو الطريق الأوحد أو الأكثر طُغياناً، لقد أصبح للغرب أوجه عديدة قابلة للرؤية وأصبح، وهذا هو الأهم، هناك مجال لقواسم مشتركة ولمصالح مشتركة تفتح باب الحوار والنقاش شرط الاعتراف بالآخر وقبوله كما هو. أمّا المادية فيصبح تفسيرها أكثر عقلانية وحذراً من الرؤية القيمية السابقة (في السبعينات). من هنا يُمكن الحديث عن: تشوه إنسانية

---

(1) **بين الجاهلية والإسلام**، ص 300.

الإنسان في الغرب نتيجة التخلّي عن القيم ونمو نزعة مادية تقوم على ثقافة حسية، استهلاكية، شهوانية[1].

لكنّ هذه النزعة لا تدعو إلى فهم العلاقة كصدام حضارات وإلغاء متبادل، بل تأخذ مكانها في سياقات أكثر غنى، ولهذا فهي لا تمنع من الدعوة إلى الحوار (مع الغرب) لتحرير الإنسان وتحصين البيئة وبناء مستقبل يقوم على نظام مصالح عالمي متكافئ، ليس فيه شمال مُستغِل وجنوب مُستغَل، لهذا نستطيع أن نبدع من خلال حوارنا آفاقاً إنسانية مُزدهرة[2].

إذن، تتبدَّل صورة الغرب والحالة هذه فنُصبح أمام أكثر من صورة، في مقدمتها صورتان، واحدة مسيحية أفرزت الحروب الصليبية، وبقي يُعبّر عن هذا الاتّجاه حتى الحرب العالميّة الأولى (...) والصورة الثانية هي للغرب الذي تحرك إلى بلاد الإسلام بقوته العسكرية الغالبة وبروحه المادية العلمانيّة والرُّؤية الوضعية للعالم[3].

نتيجة لهذه الصور المُعقدة للغرب يُمكن تسجيل موضوعات محددة في أداء الغرب السياسيّ، وفي سلوكه الحضاري الاستهلاكي، وفي استخدامه للقوة والعنف. وبناء نظام عالمي غير عادل. وهي موضوعات معينة تعبّر عن تحديد مساحات الخلاف، كما أنّها تساعد على تحديد مساحات اللقاء.

هذه الرؤية العقلانية تُقدِّم الغرب بأبعاده المتعددة السلبية منها والإيجابية، وتضع جدولاً بالنقاط التي يُراد للحوار أو للسجال معه أن يُعالجها:

---

(1) شمس الدين، **الإسلام والغرب**، ص 70.

(2) المصدر نفسه، ص 70.

(3) المصدر نفسه، ص 90.

1 ـ السلوك الاستهلاكي وثقافة المنفعة والتنكُّر للقيم الأخلاقية (المسيحية خصوصاً) وتقديس مبدأ اللذة. وهي سلوكات وثقافة تُمثل خطراً على الإنسان والإنسانية ككل.

2 ـ إستنزاف الموارد والإضرار بالبيئة والطبيعة.

3 ـ السياسات الدولية التي تقوم على القوة والاستحواذ، بحيث غدا مصطلح الغرب في المجال الحضاري يُساوي مصطلح العُنف في المجال السلوكي (...) هو غرب لم يكن لديه أي نيّة في لعب ورقة التحديث السياسيّ في الشرق الاوسط.

4 ـ القضية الفلسطينية ودعم الاغتصاب الإسرائيليّ[1].

تتبدَّل صورة الغرب في التسعينات أيّما تبدّل؛ لقد بات هناك مثال ناجح في أمور عديدة وجوانب أخرى عدائية. وقُدمت هنا الاعتبارات السياسيّة الموضوعية على الاعتبارات القيمية، ويظهر هذا التبدل في الجواب (المباشر أحياناً وغير المباشر أحياناً أخرى) على الإشكالية التالية: ماذا نأخذ من الغرب؟.

الجواب السابق في السبعينات وحتى منتصف الثمانينات كان جذرياً ويتلخّص في رفض الغرب وفلسفته وتجربته وأسلوب حياته القانونية التي تتجاوز المبادئ الإسلاميّة، حيث نجد المُشرّع الغربي يَسُن القوانين التي تُخالف هذه المبادئ الدينية؛ مثل إضفاء الشرعية القانونية على الرغبات والشهوات والانحراف والشذوذ بعيداً عن قواعد العدالة والأخلاق[2].

بُناءً عليه، فإنَّ على المجتمع الإسلاميّ أن يستفيد فقط من

---

(1) **الإسلام والغرب**، مصدر سابق، ص 91 ـ 95.

(2) شمس الدين، **العلمانيّة** (تحليل ونقد)، بيروت ـ مؤسسة مجد، ط ـ 1979م، ص 21.

العُنصر التقني وليس المعنوي والفلسفي والقيمي ولا حتى القانوني، تحت لافتة أنَّ هذا العنصر مُحايد[1] (وهذا الرأي فيه نقاش علمي يُشكّك في عدم صحته).

ويُتوّج التبدل في الصورة لاحقاً بتجاوز هذا الحد (العُنصر التقني المقبول والثقافة والسلوك الاجتماعيّ المرفوضين) إلى حدّ التغزّل بالتجربة الليبراليّة الغربيّة من ناحية صياغة الأفكار وأسلوبها، ومن ناحية الإدارة السياسيّة للمجتمع عبر آلية الديمقراطيّة، يقول شمس الدين:

«وأنا أقترح من الناحية التّقنية صياغة الأفكار كما تصنّفها الليبراليّة الديمقراطيّة وهي ناجحة جداً»[2].

وقمّةُ الغزل تأتي في تبنّي الديمقراطيّة كآلية لتطبيق الشورى والإسلام:

«أنا لا أفهم الآن موقف الإسلاميّين من الديمقراطيّة، لماذا يرفضون الديمقراطيّة، [هل] لأنّ إسمها الديمقراطيّة؟... سمّوها شورى [إذن]...[أ] مجرد حكاية أنّها مصطلحات غربية؟. طوّروا الديمقراطيّة بما يتناسب مع كون مرجعيتنا في بناء الباطن، في بناء الداخل، في بناء العلاقات وهي الإسلام. ليس كل ديمقراطيّة يجب أن تُشرّع أحكاما شرعية (...)»[3].

إنَّ هذا التبدل ما كان ممكناً لولا التغيير الذي حصل في المستوى المعرفيّ ـ الإبستمولوجيّ عند الشيخ شمس الدين، وهو

---

(1) **العلمانيّة**، مصدر سابق، ص 53.

(2) شمس الدين، **الأمّة والدولة والحركة الإسلامية**، ص 47.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

تغيير من شأنه أن يُحدث تعديلات جذرية في الرؤية الكونية والنظرة إلى الإنسان والدين ودورهما في الحياة. وهكذا يُعاني الغرب ـ في المرحلة الأولى ـ من عدوانيته الحيوانية التي لا تسمح باتخاذ تجربته الاجتماعيّة كنموذج لأنَّها تمثل حياة جاهلية منافية للإسلام، وبعد هذا التبدل الإبستيمولوجي أمكن لشمس الدين أن يتعامل مع الغرب كتجربة إنسانية قابلة للاستفادة منها (مع رفض مساوئها طبعاً). هنا فقط في العقد الأخير من حياته أقرَّ شمس الدين بإمكانية الأخذ من حضارات أخرى (الغرب تحديداً) حيث لا تتنافى عملية الأخذ من تجربته في كل ما يرجع إلى العلم والتنظيم وكل ما *«أُسميه في الفكر (التدابير) التي تدخل في مجال التلاقح والتفاعل بين الحضارات»*[1]. *الشرط الموضوعي هنا يقترن بالرؤية الكونية الجديدة حيث لا مانع من الأخذ من مرجعيات حضارية أخرى للثقافة والمجتمع والحضارة الإسلاميّة بما لا يتنافى مع «الصبغة» أي النواة الأساسية للثقافة الإسلاميّة*[2].

ثمّة معالجة نظرية لموضوع العلاقة بين الحضارات أكثر انفتاحاً ووعياً بالواقع، لم تعد تحصر العلاقة بالمنظار القيمي الثقافي بهذا البُعد، بل تنظر إلى الوسائل الموضوعية والمادية. وهي الآن معالجة أكثر نضجاً تُحاول فهم الآخر قبل تصنيفه، وتُحاول أن تخرج من عُقدة الخضوع المُطلق له أو المواجهة المطلقة معه أوالإلغاء المُطلق، بل حتى موقف «الانتقاء» من الآخر بأخذ ما هو خير وترك ما هو شر بات موقفاً غير قادر على تفسير ما يجري، لذلك قدَّم

---

(1) شمس الدين، **التطبيع في ضرورات الأنظمة وخيارات الأمّة**، ص 110 ـ 111.

(2) لمراجعة هذا الموضوع بالتفصيل، أنظر: حسين رحال، **إشكاليات التجديد** (دراسة في ضوء علم اجتماع المعرفة)، بيروت، دار الهادي، 2004م، ص 411.

شمس الدين موقفاً جديداً في أواخر التسعينات ينمّ عن معالجة نظرية أكثر إلماماً بالواقع العالمي والإسلاميّ، وهو يدعو إلى عدم الأخذ من الغرب كما اتفق بل بتحفظ: نقبل ونأخذ من الغرب بشخصية نامية، وليس بشخصية عاجزة معوّقة أو شخصيّة طفولية: «*نحن يجب أن نتعامل مع الآخر الذي هو الغرب وتيار العولمة بشخصية الرُّشد والقوة وهي بناء قوتنا الذاتية*»[1].

الأمم المتّحدة بين النِّظام العالمي والعولمة والعالميّة

ثمَّة تمييز واضح يُقدمه الشيخ شمس الدين بين ظواهر ثلاث، العولمة والعالميّة والنظام العالمي:

1 ـ العولمة: وهي تقوم على اجتياح الثقافات الأخرى ومحوها محواً كاملاً، وإذا كان لهذه الثقافات وجود فهو وجود فولكلوري لمجرد الاستمتاع، وليس لإخصاب الذات الإنسانية[2].

2 ـ العالميّة: وهي تعبير عن مجال قد يكون بعيداً عن السياسة والاقتصاد، بل هي تعبير عن التنوع الثقافي، فالعالميّة تعني الاعتراف بالتبادل والاعتراف بالأدوار، بحيث يكون العالم منفتحاً على بعضه مع الاحتفاظ بتنوعاته. وضمن هذا الإطار جاءت العالميّة الإسلاميّة التي اعترفت بالآخرين واحترمت خصوصياتهم، وهو ما أنتج حالة الحوار بين الثقافات والحضارات والدول والشعوب[3]. العالميّة هنا لا تعني

---

(1) شمس الدين، **الإسلام والغرب**، ص 180.

(2) المصدر نفسه، ص 142.

(3) المصدر نفسه، ص 141.

الهيمنة، بل التعارف بالمعنى الإنساني، وهي صفة يمكن أن تُطلق على دور الإسلام في العالم، وفي طرح فكره على الناس جميعاً: الإسلام يحبّذ العالميّة وليس العولمة ولا النظام العالمي كما هو حاله الآن.

3 ـ النظام العالمي: وهو برأي هذا الفقيه والمفكّر اللبنانيّ الشيعي، مصطلح يعبّر عن الطموح لإيجاد نظام سياسي عالمي تُهيمن فيه أو تفرض قوة وحيدة أو تحالف قوى، هيمنة سياسيّة انطلاقاً من مصالحها المادية (ونظرتها الفلسفية أيضا) على أكبر قدر مُمكن من شعوب العالم[1]. من هذا المنطلق سبق للعالم أن شهد عدة أنظمة عالمية أبرزها النظام الروماني الذي فرض هيمنته على العالم. أما الإسلام فقد أنشأ نظاماً عالمياً مختلفاً.

نُشوء الدولة الإسلاميّة الأولى كان نظاماً عالمياً جديداً في حينه[2]. لكن بعد انهيار الاتحاد السوفياتي نشأ نظام سُمي بالنظام العالمي الجديد الذي هو آلية لممارسة سياسة السيطرة والتأثير لتنطلق وترتكز على مصالح الدول العظمى التي تتمحور حالياً حول الولايات المتّحدة الأميركية، ولا يُعنى هذا النظام بثقافات الآخرين بقدر ما يعنيه ممارسة [الهيمنة] لمصلحة نظام المصالح الغالب[3].

تُفسّر لنا هذه الرؤية السياسيّة الناقدة للنظام العالمي، الموقف النقدي من أجهزة هذا النظام التنفيذية، مثل الأمم المتّحدة وسياساتها ومشاريعها، لأنّه من حيث المبدأ فإنّ الأمم المتّحدة فكرة مقبولة إلا

(1) المصدر نفسه، ص 141.
(2) المصدر نفسه، ص 141.
(3) المصدر نفسه، ص 142.

أنَّ الخلل يشوب التمثيل وآلية إنجاز القرارات. فلا بدّ أن يكون هناك تمثيل متوازن للكُتل الدولية، ولا بدّ أن تكون طريقة اتخاذ القرارات أكثر واقعية في تجسيدها لإرادة شعوب الأمم المتّحدة[1].

إذاً المشكلة هي في تركيبة هذا النظام الدولي الذي لا يُعاديه المسلمون، إلا أنّه قبل ذلك نريد «مواقع متكافئة، ونريد أن تسود روح الديمقراطيّة في العلاقات الدولية». لكنّ ما يحصل هو عكس ذلك. ويعطي شمس الدين مثالاً على ذلك، هو عملية السلام في الشرق الأوسط الذي لا يبعث على الاطمئنان، لأنّ المعادلة الدولية هي إرادة بعض الدول العظمى التي تتقنع بقناع دولي وتُفرض على العالم باسم الأمم المتّحدة.

أمّا كيف يُصحَّح الخلل الدولي داخل الأمم المتّحدة بالذات فيقول شمس الدين: «*إنّ رؤيتنا إلى الأمم المتّحدة ومجلس الأمن تفرض إعادة النظر في الوضع التنظيمي لهذه المؤسسة، وإعادة تشكيلها وخاصة في مجلس الأمن، بما يضمن مشاركة فعّالة للعالم في قراراتها المُلزمة، فمن غير المعقول بعد التغييرات الكبرى التي حصلت في العالم أن يبقى القرار التنفيذي للأمم المتّحدة خاضعاً لإرادة الخمسة الكبار*»[2].

(1) **الإسلام والغرب**، مصدر سابق، ص76.

(2) المصدر نفسه، ص 75.

الفصل الثاني

مُقاومة الاحتلال الإسرائيليّ

مُنذ أيام «النجف الأشرف» حظيت القضية الفلسطينية باهتمام المجموعة العُلمائية التي كانت تعمل تحت قيادة المرجع السيد مُحسن الحكيم، ومن هؤلاء كان الشيخ محمد مهدي شمس الدين الذي نشط في الدفاع عن فلسطين وإثارة قضيتها، سواء عبر الكلمات المُلقاة على منابر «عاشوراء» وفي المناسبات المختلفة، أو عبر مجلة «النجف» التي كانت تعبّر عن لسان طلاب العلوم الدينيّة. حينها كان هؤلاء الطلبة يقومون بنشاطات جماهيرية وعامة مُعادية للكيان الإسرائيليّ ومُندّدة بالدعم الغربيّ له.

ومع عودة الشيخ شمس الدين إلى لبنان في أواخر الستينات، بات أقرب إلى قلب الصراع حيث كانت الساحة اللبنانيّة عُرضة للاعتداءات المتواصلة بسبب وجود اللاجئين الفلسطينيين الناجم عن نشوء الكيان الإسرائيليّ، وبسبب تعرض قُرى الجنوب اللبنانيّ (ومنها قرية «قبريخا» مسقط رأس شمس الدين) إلى اعتداءات دائمة ذهب ضحيتها مئات من الشهداء وآلاف من الجرحى، بدءاً بمجزرة بلدة «حُولا» عام 1949م، وحتى التسعينات من القرن العشرين.

كان اجتياح إسرائيل للجنوب عام 1978م تحت مُسمى عملية الليطاني، نُقطة مفصلية في تاريخ لبنان، حيث صدر عن مجلس الأمن الدولي القرار رقم 425 الداعي لانسحاب إسرائيل وإرسال قوات دولية للإشراف على هذا الانسحاب. ولم يتحقّق ذلك بعدما بادرت إسرائيل إلى القيام باجتياح آخر أكثر دموية واتّساعاً عام 1982م وصلت معه قوات الاحتلال إلى بيروت؛ حيث نصّبت رئيسين للجمهورية تحت الحِراب الإسرائيليّة، في هذا الظرف كان للشيخ محمد مهدي شمس الدين مواقف بارزة.

«إيديولوجيا» الطائفة الشيعيّة: مقاومة الاحتلال

إثر الاجتياح الإسرائيليّ للبنان عام 1982م وجَّه الشيخ شمس الدين نداءات عديدة إلى الدول العربيّة ومجلس الأمن الدولي مناشداً بالتدخل ضدّ الاحتلال الإسرائيليّ للبنان، وحذّر من الفتنة التي تُحضّر لها إسرائيل بين اللبنانيّين وتهدف إلى تهجير الجنوبيين لوضع اليد على جنوب لبنان[1].

كان الموقف الثابت لشمس الدين هو رفض الاحتلال الإسرائيليّ بكل أشكاله وبالطُّرق المتيسرة، فقد ذهبت نداءاته السابقة للاجتياح، إلى العرب، باعتماد إستراتيجية عربية واحدة وبحرب شاملة، أدراج الرياح[2]. وبات الآن الوضع الصعب هو مواجهة الاحتلال المباشر، وليس التهديد بالاحتلال والغزو.

---

(1) راجع بهذا الخصوص مواقف وكلمات الشيخ محمد مهدي شمس الدين في: **المقاومة في الخطاب الفقهيّ والسياسيّ**، بيروت، مركز دراسات الجامعة الإسلامية في لبنان، توزيع المؤسسة الدولية.

(2) أنظر: المصدر نفسه، ص 9 حتى 74.

لقد دعا نائب رئيس المجلس الإسلاميّ الشيعي الأعلى الجنوبيين إلى الثبات في أرضهم ورفض مفاعيل الغزو، ودعا اللبنانيّين إلى التنبّه من الفتنة الإسرائيليّة ومُخططات التهجير واقتطاع الأراضي، وإلى التآزر لحفظ وجود لبنان من خلال الحفاظ على الجنوب المُهدَّد. وكان واضحاً للشيخ شمس الدين أنَّ هناك أهدافاً إستراتيجية وسياسيّة للغزو الإسرائيليّ يُراد استثمارها من خلف الاجتياح العسكري السريع، أخطرها هدفان:

- **الأول**: استتباع الجنوب وإلحاقه بالكيان الإسرائيليّ أمنياً وسياسياً من خلال اتفاق سلام، يجعل منطقة الجنوب اللبنانيّ تحت الرعاية العسكرية والأمنية الإسرائيليّة، وما يقتضيه ذلك من مفاعيل ديموغرافية وجغرافية تضع وجود الأكثرية الشيعيّة في الجنوب بين نارين: إمَّا دفعهم إلى التعامل مع أدوات الاحتلال وأجهزته، وإمَّا تهجير قسم كبير منهم، لفرض واقع ديموغرافي يقبل بالاحتلال.

- **الثاني**: وضعُ اليد على النظام السياسيّ اللبنانيّ عبر وضع حُلفاء إسرائيل في سُدَّة السلطة، وما قد يستتبع ذلك من تعديل داخل موازين السلطة الطائفية اللبنانيّة.

أمام هذين الخطرين كان شمس الدين واضحاً في رفض أي تنازل أمام الاحتلال تحت وطأة تهديد الجنوبيين والشيعة منهم تحديداً، ومحاولة إسرائيل إظهار نفسها حامية للمسيحيين من جهة، واستمالة الشيعة إليها تحت الضغط من جهة ثانية، لذلك أطلق شمس الدين المقولة التي تعبِّر عن واقع الشيعة الفعلي منذ نشوء الكيان الإسرائيليّ على الحدود الفلسطينية. إذ عبر بالفم الملآن أنَّ إيديولوجيا الطائفة الشيعيّة هي مقاومة الاحتلال الإسرائيليّ، رافضاً

في الوقت نفسه أي تدخل إسرائيليّ في تركيبة السُّلطة اللبنانيّة، أو استفادة أي طرف من ظروف الاحتلال بهذا الاتّجاه.

يقول في حوار له:

«... أما الطائفة الشيعيّة فستبقى كما كانت دائماً ضمانة لاستمرار البلاد. إنَّ إيديولوجيتها الوحيدة هي مقاومة الاحتلال... أمّا عن الشكل الداخلي اللبنانيّ فلا يمكن التعرض له تحت الاحتلال الإسرائيليّ»[1].

لقد تحوّلت مواجهة الاحتلال إلى القضية السياسيّة الأولى للمجلس الإسلاميّ الشيعي الأعلى والحركات الشيعيّة الأخرى، وباتت محور النشاط السياسيّ لهم. هكذا أكد شمس الدين، بعد شهرين فقط من الاجتياح، أنَّ مقياس الوطنية في لبنان هو رفض الاحتلال. وبعد أسابيع قليلة تحوَّل خطاب عاشوراء إلى دعوة لتكثيف *«الجهود لمواجهة العدو الإسرائيليّ، لتحرير ما احتل من لبنان من دون قيد أو شرط، مؤكداً أنَّ مقاومة كل مشاريع إسرائيل واجب شرعي وأخلاقي»*[2].

وخلافاً لما حاول الاحتلال فرضه سياسياً ونفسياً من مكتسبات للغزو وتطبيع مع السكان، تحوّل المخزون الشيعي المعادي لإسرائيل عملاً ميدانياً تُرجم عمليات مقاومة عسكرية لم تكن متوقعة، كان أضخمها اقتحام مقر الحاكم العسكري الإسرائيليّ في 11/ 11/ 1982م ومقتل عشرات الجنود الإسرائيليّين. وبدا أنَّ ما سُمي بالعصر الإسرائيليّ في لبنان ليس إلا وهماً، وأنَّ ما يجري على الأرض موجة أخرى بدأت تكبر وتهزم هذا العصر.

---

(1) حديث لجريدة (لو ماتان) الفرنسية نشرت جريدة السفير اللبنانيّة ترجمته في 19/ 7/ 1982؛ أي بعد شهر واحد من الاجتياح الاسرائيلي للبنان.

(2) شمس الدين، **المقاومة في الخطاب الفقهيّ والسياسيّ**، ص 101.

خلال عام واحد من الاجتياح توسّعت إيديولوجيا المقاومة التي أشار شمس الدين إلى وجودها داخل الطائفة الشيعيّة، وشاركت العديد من القوى والأحزاب الإسلاميّة الشيعيّة واليسارية والقومية والوطنية في الهجمات على جنود العدو الإسرائيليّ، وكانت المقاومة الإسلاميّة والمقاومة الوطنية تشق طريقاً واسعاً إلى قلوب اللبنانيّين والجنوبيين، وباتت تحتاج إلى مواكبة سياسيّة ودينية من قيادات كُبرى تعطيها جُرعة شعبية ورسميّة جديدة.

كانت خطوة شمس الدين في خطاب عاشوراء التالي هي الحدث السياسيّ الذي واكب ما يجري ميدانياً، وأعطاه الزخم الرسمي المطلوب بإعلان إطلاق «*...المقاومة المدنية الشاملة ضدّ وجود إسرائيل في لبنان وضدّ خُططها وأساليبها..*»[1]. اهتمَّ شمس الدين في الخطاب نفسه بتقديم هذه المبادرة بصيغة وطنية جامعة تُراعي التعاون مع مفتي الجمهورية (السُّني) ومع القيادات المسيحية في إطار مواجهة الفتنة والحفاظ على وحدة لبنان ومؤسساته ومنع تقسيمه وتفتيته[2].

وكان هذا الخطاب الهامّ يحمل مؤشرات عدة منها:

1 ـ تأكيده على الجانب الدينيّ كدافع للمقاومة برغم تقديمها في صيغة وطنية، فهو قدمها كامتداد لتضحيات وأجواء كربلاء. وعلى مبادئ المقاومة المدنية الشاملة القائمة على فتوى تحريم التعامل مع إسرائيل، بجميع وجوهه وأشكاله، حُرمة شرعية مطلقة، باعتباره خيانة وطنية عُظمى.

«*إنَّ هذا النداء مُوجَّه بحكم التشريع الإسلاميّ الملزم إلى جميع*

---

(1) من خطبة عاشوراء في 10 ـ محرم 1404 هـ، 15 تشرين الأوّل 1983م.

(2) شمس الدين، **المقاومة في الخطاب الفقهيّ والسياسيّ**، مصدر سابق، ص 108 ـ 117.

المسلمين اللبنانيّين. ومن المنطلق الدينيّ يؤكد: «انطلاقاً من التشريع الإسلاميّ الملزم بوجوب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، على وجوب نبذ المتعاملين مع إسرائيل اجتماعياً ووطنياً»[1].

2 ـ تأكيده على اسم المقاومة المدني بحيث يظهر هذا البُعد مُقدماً على غيره (العسكري) من دون إلغاء له، إنَّما بتجاهل هذا الجانب وليس برفضه؛ لأنّ كلمة «الشاملة» يمكن تفسيرها في كل الاتّجاهات بما في ذلك عدم التبني العلني للخيار العسكري كأولوية، الأمر الذي توحي به مباشرة مقولة المقاومة المدنية الشاملة.

في السنوات اللاحقة جرت محاولات سياسيّة قادتها دول غربية لإجراء مفاوضات بين لبنان والكيان الإسرائيليّ باءت بالفشل، بعد التوصل إلى اتفاق لم يُبرم عُرف بـ«اتفاق 17 أيار» الذي تمّ إلغاؤه لاحقاً، وجرت محاولات للاستعاضة عنه عبر التفاوض على ترتيبات أمنية تُعطي مكتسبات للعدو مقابل الانسحاب؛ إزاء ذلك رفض شمس الدين كل هذه الطروحات مطالباً بانسحاب إسرائيليّ من دون قيد أو شرط، وكان البديل لديه هو المقاومة لتحرير الجنوب.

وفي هذه الظروف كان إعلان رفض الترتيبات الأمنيّة مقروناً بدعوة القيادات اللبنانيّة، التي ذهبت إلى التحاور في لوزان بسويسرا، إلى ضرورة اعتماد مبدأ المقاومة في إستراتيجية الدولة اللبنانيّة. وبالمقابل أبدى شمس الدين تمسّكه بالقرار الدولي رقم 425، وباتفاقية الهدنة للعام 1949م، باعتبارهما لا يُعطيان العدو مكتسبات سياسيّة.

---

(1) شمس الدين، **المقاومة في الخطاب الفقهيّ والسياسيّ**، مصدر سابق، ص 115.

مع تزايد أعمال المقاومة العسكرية بدا هذا الجانب هو الأبرز وأخذ يحظى بأولويّة كبرى، وصار الشيخ شمس الدين أحد كبار الخطباء في مناسبات تشييع شهداء المقاومة، مشيداً بدور المقاومة في كل ميادينها المدنية والعسكرية معاً، يقول في إحدى خُطب الجمعة:

«...إنَّ الخيار العملي الوحيد أمام اللبنانيّين هو خيار المقاومة حتى انسحاب العدو دون شروط. المقاومة بشتَّى أصنافها: السياسيّة، التعبوية، القتالية»[1].

أشهرٌ قليلة وتغدو المقاومة المسلّحة هي الأكثر ظهوراً، فقد أعلن في مؤتمر صحفي عن الجهاد الدفاعي ضد إسرائيل: *«وعلى هذا الأساس فيجب شرعاً على جميع المسلمين وجوباً شرعياً كفائياً جهاد الإسرائيليّين بالقتال فضلاً عن أساليب القتال الأخرى، ما داموا يحتلون أي جزء من الأراضي اللبنانيّة، وفي المجالات السياسيّة والاقتصاديّة والأمنيّة والتجارية والثقافيّة...»*[2].

كما لم تَفُتْ شمس الدين دعوة المسيحيين إلى هذا القتال، ولكن تحت مُسمًّى المقاومة الشاملة، وتختفي هنا الكلمة المحورية السابقة *«المدنية»* لتقترن المقاومة بلفظة *«الشاملة»* وحدها باعتبار مقتضى الحال، وهو الدعوة إلى القتال والجهاد في كل المجالات.

لُعبة الخطاب ولُعبة الشَّرعية

تبدو لُعبة اللغة في مصلحة الخطاب السياسيّ للفقيه «المُقاوم»،

---

(1) شمس الدين، من خطبة الجمعة بتاريخ: 13/ 10/ 1985م، ص 232.

(2) المصدر نفسه، ص 269.

يستخدمها بمهارة الخبير بمجريات الأمور، فهو لم يُدخل تعديلاً في الخطاب يستبدل بموجبه مصطلحاً بآخر، بل استعمل بمهارة لُعبة الدَّلالة والمعنى من داخل المصطلح نفسه؛ *«المقاومة المدنية الشاملة»*. يسلّط عند اللزوم الضوء على لفظة *«المدنية»* التي تُصبح الكلمة المفتاح في المصطلح على حساب الكلمات الأخرى («الشاملة» تحديداً)، وفي مرحلة لاحقة ومع تغير المعطيات لا حاجة لتعديل الخطاب، إذ يكفي تسليط الضوء على كلمة أخرى هي *«الشاملة»* لتصبح الكلمة المفتاح على حساب غيرها («المدنية» تحديداً). لعبة تسليط الضوء اللغوي على إحدى المفردات تسمح بتغيير المعنى والدلالة من دون اللجوء إلى تغيير الخطاب أو استعارة خطاب الآخرين من المنافسين السياسيّين. هنا تكمن معركة الشرعية بين الجماعات السياسيّة (داخل لبنان وضمن الطائفة الشيعيّة نفسها) حول خطاب المقاومة. أدَّت لعبة اللغة غرضها في هذه المعركة، فلم يلجأ شمس الدين إلى خطاب غيره، بل عاد عبرها إلى خطابه الخاص، ليكرس مرجعيته في الخطاب الفكريّ والسياسيّ لبنانياً بشكل عام وحول المقاومة بشكل خاص.

ومنذُ ذلك الحين صار الخطاب المُقاوم أكثر وضوحاً وقوة، وجاء الانسحاب الإسرائيليّ من جزء من الجنوب اللبنانيّ في العام 1985م ليؤكد صواب هذا الخيار. هنا كان موقف شمس الدين أكثر حسماً:

1 ـ المقاومة ستستمر حتى الانسحاب من دون شروط،

2 ـ هوية المقاومة اللبنانيّة ذات طابع إسلامي، إذ أطلقها الإسلاميّون:

« ...المقاومة المسلحة ضدَّ إسرائيل ستستمر، ولن تتوقَّف إلى أن

تحقّق أهدافها، وكما بدأت وتنامت وأنجزت ما نحن فيه، ستستمرّ على أيدي المسلمين الملتزمين، بارك الله لهم وأيدهم في جميع الأطر والخطوط التي ينتمون إليها»[1].

رفض شمس الدين المفاوضات التي أدارتها أميركا بين «إسرائيل» ولبنان، وأنتجت اتفاقاً تمّ إلغاؤه (هو اتفاق 17 أيار) ثُمَّ كرَّس مجموعة من المبادئ العامة في إطار تنظيره لمقاومة الاحتلال عسكرياً وسياسياً كالتالي:

1 ـ لا شرعية للمفاوضات السابقة (17 أيار) كما لا شرعية لأي مفاوضات أخرى تُجريها الحكومة لأنها باطلة مع مفاعيلها.

2 ـ المقاومة هي الخيار الوحيد لمواجهة الاحتلال، وأن لا آمال مُعلّقة على القرارات الدولية برغم الترحيب بها.

3 ـ إدانة الدور الأميركي المتواطئ والشريك مع الاحتلال.

4 ـ لا بدّ من إنهاء الاحتلال دون شروط بما في ذلك إجلاء آثاره وعملائه.

كانت الحكومة اللبنانيّة حينها على الجانب الآخر من المعركة، أقرب إلى الجانب الأميركي وطروحاته. لذلك انبثقت المقاومة في إطار معاكس لخط سير الحكم وسلوكه السياسيّ والوطني، فلم تأخذ المقاومة شرعيتها من الحكومة أو بقية السُّلطات الرسميّة، بل قامت على مُنطلقات وطنية وإسلاميّة، وهذا ما أشار إليه شمس الدين في تركيزه على دور المسلمين الملتزمين في المقاومة[2].

ومع توالي المدّ الشعبي المُؤيِّد للمقاومة ونجاحاتها في لبنان في

---

(1) المصدر نفسه، ص 281.

(2) أُنظر المواقف الواردة في المصدر نفسه، ص 272 ـ 291.

مواجهة الاحتلال الإسرائيليّ، طوّر شمس الدين آراءه بشكل «ثوري» عندما دعا إلى أطروحة اعتبرها حقيقة وفاعلة هي اعتماد العرب والمسلمين لفكرة الحرب الشعبية ضد إسرائيل.

ضروراتُ الأنظمة وخياراتُ الأمّة

تركت محادثات التَّسوية التي أُجريت في مؤتمر مدريد عام 1991م بين «إسرائيل» والدول العربيّة إثر حرب العراق والكويت وحرب «عاصفة الصحراء» الأميركية، آثارها على المقاربة السياسيّة للشيخ شمس الدين، وعلى العلاقة المزدوجة مع الأنظمة العربيّة والكيان الإسرائيليّ. فلم يعد في إمكانه تجاوز هذا التحول الذي يعني قبولاً سياسياً عربياً بواقع احتلال فلسطين، وتقبُّل كيان يُعتبر سرطاناً ينبغي اقتلاعه، وبخلاف الموقف العقائدي والمبدئي الرافض له والمخاطر التي يحملها المشروع الصهيوني على مستقبل الدُّول المحيطة والأمّة العربيّة ككل.

وأمام مَوْجةٍ بدت للوهلة الأولى قهرية تتعلَّق بمسار التَّسوية والتكهّن بالوصول إلى حلٍّ للقضية الفلسطينية برعاية أميركية.

وقبل أن تأخذ الرياح هذه الموجة إلى اتّجاهات مغايرة، كشفت أنَّ تلك الوهلة كانت تضمّ من الوهم أكثر من الحقيقة، واجه الشيخ شمس الدين الموقف بكثير من الواقعية والمبدئية معاً، محاولاً أن يُبعد التأثيرات السلبية لمعاهدات السلام المفترضة عن التحول إلى شقاق داخلي وتفجيرات بين الأنظمة العربيّة وشعوبها أو بين مكوّنات الدول نفسها.

من هُنا أطلق المفكر الإسلاميّ دعوة إلى الحركات الإسلاميّة والحركات المعارضة لمهادنة السّلطات في إطار مواجهة التحديات، يتمّ خلالها الفصل بين ضرورات الأنظمة في قضية التسوية وخيارات

الأمّة في رفض التسوية، فإذا كانت الدول العربيّة ذاهبة إلى توقيع معاهدات سلام مع إسرائيل لضرورات بقاء الأنظمة السياسيّة، فإنّ من حقّ المجتمع ـ الأمّة في هذه الدول أن تسلب التسوية هدفها الحقيقي، وهو التطبيع الذي تُخطط له إسرائيل، ولا يحق لأحد أن يسلب الأمّة والمجتمع حقوقها وصلاحياتها في منع التطبيع وفي مواجهة كل أشكاله اجتماعياً وسياسياً وتربوياً وثقافياً وتجارياً واقتصادياً[1].

هذا التفهم الواقعي لحال الأنظمة مع إبقاء جَذْوة المقاومة في إطار المجتمع وليس الدولة تحت عنوان «*ضرورات الأنظمة وخيارات الأمّة*» لم يَبق على وَهْجِه لأنّ الظروف السياسيّة الداهمة لم تَعُدْ قائمة، ولم يَعُد مشروع التسوية أولوية لدى الإسرائيليّين والأميركيين، ومع مجيء حزب الليكود برئاسة بنيامين نتنياهو إلى الحكم عام 1996م بعد اغتيال رابين، تبيَّن أنَّ مشروع السلام ما كان إلا وهماً كبيراً لم يُؤدِّ إلى السلام ولا إلى تسوية، فخمدت حينها مَقُولتا «الضَّرورات» و«الخيارات»، وبات التَّنظير لهذه المُعادلة في طيِّ النسيان.

منذ العام 1996م برزت حسابات جديدة كان أهمّها تحرير الأراضي اللبنانيّة وانسحاب الجيش الإسرائيليّ تحت ضغط المُقاومة اللبنانيّة في أيار عام 2000م، حيث تغيَّرت رياح المنطقة وعادت قضية المُقاومة إلى الواجهة، وجال الشيخ محمد مهدي شمس الدين في الجنوب مُعتزاً بهذا الانتصار الذي لم يأت من مشروع التسوية

---

(1) راجع بهذا الخصوص: شمس الدين، **التطبيع في ضرورات الأنظمة**..، خصوصاً، ص 11 حتى 38.

ولا المعاهدات، بل بفضل المقاومة. لكنّ القدر لم يُمهله كثيراً بعد ذلك، فازدادت وطأة المرض عليه ووافته المنيَّة بعد أشهر قليلة من هذا الانتصار.

القسم الرابع

خطابُ الإصلاح: المرأة والتاريخ الإسلاميّ

الفصل الأوّل : قضايا المرأة

الفصل الثاني: التاريخ الإسلاميّ والخطاب العاشورائيّ

الفصل الأوّل

قضايا المرأة

في مواجهة الحملة التي قادتها النُّخب التغريبية ضدّ الإسلام بشأن الموقف من حقوق المرأة، أكد الشيخ محمد مهدي شمس الدين أنَّ المرأة المُسلمة تتمتع «*بوضع مساوٍ للرجل تماماً في معظم مجالات الحياة العامة*». وأنّه يُوجد خلاف فقهي بين المذاهب الإسلاميّة بالنسبة إلى بعض المجالات كالإفتاء، والقضاء، والحاكمية السياسيّة، ويتمتَّع الرجل بوضع مُميز في بعض الشؤون داخل الأسرة.. وكون النساء يُبايعن رئيس الدولة وقائد الأمّة، ويتقبَّل ويقبل بَيْعَتَهُن، يعني ويقتضي أنَّ وضعهن السياسيّ في المجتمع مماثل لوضع الرجل في الحقوق[1].

أما في العلاقات الأسرية فقد توقَّف الشيخ شمس الدين عند مفهوم «القوامة» الوارد أصلاً في الآية القرآنية ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾[2] مؤكداً بأنه يعني القيادة، أي قيادة الرجل للأسرة، ذلك

(1) شمس الدين، **في الاجتماع السياسيّ الإسلامي**، مصدر سابق، ص147 ـ 148.

(2) سورة النساء، الآية: 34.

أنَّ القيادة إما أن تكون: أولاً، لكليهما، أي أن يكون كل من الرجل والمرأة قيِّماً على صاحبه، وهو افتراض غير عملي، وينتج عنه مشاكل وتناقضات كثيرة، وإما أن تكون ثانياً، القوامة للمرأة دون الرجل، أو تكون ثالثاً، للرجل دون المرأة.

يرفض شمس الدين أيضاً الافتراض الثاني ويتبنَّى الثالث والسّبب هو: «*أنَّ المرأة لا يسعها أن تتولّى القوامة باستمرار من جهة تكوينها الجسدي والنفسي. وغلبة الجانب العاطفي الانفعالي عليها، بينما القيادة تقتضي من صاحبها رباطة الجأش والبُعد عن الانفعالات، والاعتبارات العاطفية، وثانياً لأنّ وظيفتها الأساسية في تكوين الأسرة من جهة الإنجاب والتربية تحول بينها وبين أن تتولّى، بكفاءة ـ مسؤوليّة القيادة والقوامة...*»[1].

هذا في بداية السبعينات حيث كان شمس الدين يعتبر أنَّ القِوامة والقيادة ليستا للمرأة وذلك عائد ...«*إلى الاستعداد الطبيعي لدى الرجل، وإلى واجبه الشرعي في العمل والإنفاق*»[2]. وفي إطار القيادة وولاية الرجل على الأسرة يعتبر شمس الدين في المرحلة نفسها من السبعينات أنَّ النشوز[3]، بمعنى تمرُّد المرأة على زوجها يُفسر «*بمنعه من حقوقه، أو بفعل المنفرات له عنها، وإن كان مثل سبّه وشتمه، أو بالخروج من بيتها من دون إذنه وبغير عذر مسوّغ، وليس من حقوق الزوج على الزوجة الخدمة في المنزل، فلا يجب عليها أن تخدم وليس للزوج أن يلزمها بذلك إذا*

---

(1) شمس الدين، **دراسات ومواقف**، ج1، مصدر سابق، ص215.

(2) المصدر نفسه، ص216.

(3) النشوز مصطلح فقهي ديني يعني معصية الله تعالى في ما جعله على أحد الزوجين من الحقوق اللازمة بالنسبة للآخر، أنظر: شمس الدين، **مسائل حرجة..**، ج3 ـ 4 ص17، 18، 19.

امتنعت، ولا يتحقق النشوز بامتناعها»[1].

قبل السبعينات بسنوات قليلة كان شمس الدين يتَّخذ موقفاً مُقيداً لدور المرأة العام والسياسيّ في المجتمع، وهو يذكر من شروط الإمامة، الذكورة: «*الفقهاء على اتفاق فيما بينهم على عدم جواز إمامة المرأة*»، لأنّ النساء كما جاء في تعبير التفتازاني «*ناقصات عقل ودين، ممنوعات عن الخروج إلى مشاهد الحُكم ومشاهد الحرب (..) والفقهاء في هذا يُراعون طبيعة الإمامة وما تقتضيه من أعمال لا تتَّفق وطبيعة المرأة وإمكانياتها الجسمية والنَّفسيّة*»[2].

لكن في السبعينات حصل بعض التعديل في الموقف تُجاه خروج المرأة إلى المجتمع والعمل: «*... فإنَّنا من حيث المبدأ، لا نرى بأساً في دخول المرأة المسلمة إلى ميدان العمل، ذلك نتيجة للتغييرات الاجتماعيّة الجديدة*»[3] واللافت أنَّ شمس الدين يُميز هنا بين المرأة العزباء والمرأة المتزوجة، فهو يضيف شرطين للأولى، أولاً: إما حاجتها للعمل أو حاجة المجتمع لذلك. الثاني، تحفُّظ أخلاقي يرفض بموجبه خروجها للعمل على الطريقة الغربيّة.

أما المرأة المتزوجة فإنَّ مهمتها الأساسية بناء الأسرة، لذلك فكل ما يتنافى مع هذه المهمة الأساسية يجب الحيلولة دونه، من هنا لا يحبِّذ شمس الدين عمل المرأة الأم. كما يُضيف إلى ذلك شرطاً آخر هو إذن الزوج قبل الخروج للعمل[4].

---

(1) شمس الدين، **دراسات ومواقف**، ج1، مصدر سابق، ص223.

(2) شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، مصدر سابق، الطبعة الأولى، ص92.

(3) شمس الدين، **دراسات ومواقف**، ج1، مصدر سابق، ص203.

(4) المصدر نفسه، ص203 ـ 204.

في الفترة نفسها يُقدم شمس الدين بعض الضمانات لحماية المرأة من تجاوزات الرجل من خلال المحاكم أو ما يُسميه بالحاكم الشرعي: «*وعلى الحاكم أن يأمر الزوج بالإنفاق أو الطلاق، فإذا امتنع الزوج عن الأمرين، نظر الحاكم، فإن تمكن من الإنفاق عليها من مال الزوج فعل، وإلا طلّقها الحاكم وإن لم يرضَ زوجها بالطلاق*»[1].

لقد حصل تبدل واضح في الموقف من تولِّي المرأة المهام القيادية والسياسيّة في المجتمع منذ أواخر الثمانينات وبداية التسعينات، تمثّل في رفض كثير من الأحاديث والروايات المنقولة عن النبي (ص) والتي تمنع المرأة من تولي القيادة، واعتبر أنَّ بعض النصوص الفقهيّة التي ذكرت صفة الذكورة في الإمامة تتعلق بالأئمة الإثني عشر المعصومين عند الشيعة، كونهم كانوا جميعاً ذكوراً كأمر واقع وليس لأنّ الذكورة شرط[2]. وقد حاول شمس الدين إضعاف كل الأحاديث التي تشير إلى وجود إجماع بين الفقهاء على منع الإمامة عن المرأة، كما يُفسر بعضها بأنه يقصد أنَّ المرأة ممنوعة من المُخالطة وليس من الإمامة[3].

وخلال عقد التّسعينات حصل تبدل أكثر أهمية تمثّل في محاولة بناء وجهة نظر جديدة من حرية النساء سمحت بتوسعها باستثناء بعض الموارد «*.. لقد ساوى الإسلام بينها وبين الرجل في كل شيء، سوى بعض الموارد التي اختلف فيها وضعها الحقوقي عن الرجل لأسباب موضوعية ناشئة من نفس مجال الاختلاف، ولا علاقة لها*

---

(1) شمس الدين، **دراسات ومواقف**، ج1، مصدر سابق، ص223.

(2) شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة**..، طبعة 2، ص138.

(3) المصدر نفسه، ص139.

بكرامتها ولا بأهليتها العامة، وهذه الموارد هي: الشهادة والميراث، والدِّية، وحق الطاعة»[1].

لقد ظهرت الرّؤية الجديدة في كتاب مُوسع تحت عُنوان: «مسائل حرجة في فقه المرأة». قدَّم في جزئه الأول مطالعة فقهيّة ـ فكريّة تفسيرية جادة تعبّر عن قدرة اجتهادية رفيعة، وتمثل إضافةً علميةً فريدة على مستوى التجديد الفقهيّ عامةً؛ تؤسس لمنهجية جديدة في النظر إلى النص الدينيّ ككل والى التراث الفقهيّ بشكل خاص.

تُؤكد هذه الرؤية مساواة الرجل بالمرأة حتى في مجال الاصطفاء الإلهي الذي يُعادل النبوة، وتستند إلى أدلة دينية كثيرة عن أصل المساواة بين الرجل والمرأة، إلّا إذا وُجِدَ دليل على استثنائه؛ لأمور لا تناقض المساواة. وهنا يوجّه شمس الدين انتقادات قوية لفهم الفقهاء القدامى لقضية المساواة بين المرأة الرجل[2].

من هذا المنطلق يتحول مفهوم «القِوامة» إلى معنى جديد لا يُطابق معناه في السبعينات، بل هو أقرب إلى التكفل الاقتصادي من قبل الرجل للأسرة، وتنحصر ولايته بالجانب الجنسي المُتعلق بالاستمتاع وبكون المرأة ملزمة بحق المساكنة في المنزل الزوجي، «ولا يجب على الزوجة بمقتضى عقد الزوجية غير ذلك»[3].

بدوره فإنَّ حق العمل المأجور للمرأة يُصبح ثابتاً وهو الأصل، أما الإذن من الأب والزوج فليس إلا حين يتعارض العمل مع الحق الثابت للرجل في المسألتين المذكورتين (الاستمتاع وحالة المُساكنة)

---

(1) شمس الدين، **مسائل حرجة في فقه المرأة**، مصدر سابق، ج 2، ص 18 ـ 19.

(2) المصدر نفسه، ص9 ـ 53.

(3) المصدر نفسه، ج3 ـ 4، ص33.

فالقِوامة لا تشمل هذه المساحة من حياة الابنة أو الزوجة[1]. لا بل إنَّ شمس الدين يتوصل إلى نتيجة هامة مفادها أنْ ليس من سُلطة للرجل على زوجته إلا هذان الأمران (المُساكنة والاستمتاع) وفيما عدا ذلك هو كالأجنبي الغريب عنها[2].

مفهوم النشوز يتغيَّر معناه أيضاً فلا يعود مجرد التمرد على الرجل، إنَّما يتعلق فقط بحقوق الاستمتاع، وليس من نشوز المرأة أن تسبّه أو تشتمه أو تكون بذيئة اللسان كما نقل عن «الشهيد الثاني»[3]. [911 ـ 966م].

خلال أربع سنوات تقريباً سيخطو الشيخ خُطوة أخرى حول أهلية المرأة للقيادة في المجتمع والدولة، فقد دافع شمس الدين عن حق المرأة في تولِّي الوظائف العامة والمناصب السياسيّة: «*وإذا جاز أن تكون رئيسة لدى هيئة اجتماعية مُكونة من الرجال أو من الرجال والنساء غير رئاسة الدولة، وكان لها بمقتضى نظام تلك الهيئة ـ سُلطة تمارسها ضمن ذلك النظام لتحقيق أهداف تلك الهيئة ـ فلماذا لا يجوز لها أن ترأس الدولة نفسها؟ والملاك واحد في المقامين*» (..)[4] «*فلو كانت الذكورة شرطاً في رئيس الدولة، وهي أمر أساس في هذه القضية، لوجب بيانه على نحو لا يخفى ولا يلتبس على*

(1) **مسائل حرجة..**، مصدر سابق ج1، ص53.

(2) المصدر نفسه، ج3 ـ 4 ص109.

(3) المصدر نفسه، ص32. والشهيد الثاني هو زين الدين الجبعي العاملي نسبة الي بلدة جباع في جنوب لبنان، وهو عالم وفقيه شيعيّ له العديد من المؤلفات التي ما زال بعضها يدرس في المدارس الدينيّة الشيعيّة في العالم، ومنها كتاب فقهي إسمه: الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية.

(4) **المصدر نفسه، ص 68.**

الأمّة ليحتاج الفقيه إلى استنباطه من هذه الروايات القليلة الضعيفة، الواردة ـ على فرض صدور مُعظمها ـ في بيان أمور أخرى لا علاقة لها برئاسة الدولة في عصر غيبة الإمام المعصوم (ع)»[1].

وبرُغم هذه التحولات المعرفيّة، لم يشهد موقف شمس الدين ـ في ذروة تحوّله في التسعينات ـ تغييراً تجاه قضايا الشهادة (القضائية)، والميراث والدِّية[2].

الولاية على الطلاق

ثمَّة أمرٌ إضافي حقَّق فيه الشيخ شمس الدين تحوّلاً لمصلحة المرأة في المجتمع، وهو أكثر المسائل العملية في إطار ردّ المظالم عنها، لأنّه قابل للتَّسييل في المحاكم الشرعية (القضاء المختص بالأحوال الشخصية) خصوصاً عندما يأتي من المرجعيّة الدينيّة لهذا القضاء، وهو رئيس المجلس الإسلاميّ الشيعي الأعلى. في حالتنا هذه تتلخص المسألة في إعطاء الحق للقاضي (الحاكم الشرعي كما يُسميه) بأن يأخذ من الزوج ولايته على الطلاق (طلاق نفسه وزوجته) ويقوم القاضي عندها بنفسه بإجراء مراسم الطلاق حتى ولو لم يُوافق الزوج عليها. وذلك إنصافاً للمرأة بسبب وجود اختلال وفساد في العلاقة الزوجية تخالف مقاصد الشرع من هذه العلاقة، ويُصبح الزوج معها مُتعنتاً في التسبب بالخلل وممتنعاً عن القيام بحقِّ الطلاق، وهو شرط لازم هنا قبل قيام القاضي بالتَّطليق.

---

(1) شمس الدين، **مسائل حرجة**.. ج2 ص114.

(2) المصدر نفسه، ص19ـ 22. وذلك بخلاف آراء تجديدية أخرى قدمت اجتهادات معاصرة كما فعل المفكر السوداني الشيخ حسن الترابي الذي فسّر الآيات القرآنية المتعلقة بشهادة المرأة بما يُفيد المساواة بينها وبين الرجل.

أما حقّ القاضي وسُلطته في إجراء ذلك فإنّه يعود إلى مبدأ فقهي شيعيّ (وإسلاميّ برأي شمس الدين) يقوم على مبدأ الولاية العائدة للفقيه الجامع للشرائط (ولاية الفقيه) في مثل هذه الحالات الاجتماعيّة، التي تحتاج إلى تدخله لمنع الإخلال بالعلاقات الاجتماعيّة[1] من قبل المُمتنعين عن إيفاء الحقوق، وفي حالة الزوج الممتنع عن الطلاق بسبب إخلاله بالأُسس التي قام عليها الزواج.

أوّل هذه الأُسس هي القاعدة التي تُكرسها الآية القرآنية: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ﴾ [البقرة 299] وغيرها من الآيات التي تدل على المقصد العام نفسه من الزواج، وهو المعاشرة بإحسان، وإذا انتفى هذا المقصد فالمطلوب إذاً أن يحصل الشرط المقابل لعدم وجوده وهو التَّسريح بإحسان، وهو الطلاق[2]. ذلك أنَّ «..*الإخلال بالميثاق الغليظ مع الزوجة يُسقط ما للزوج من حقوق عليها، ويعرّض العلاقة الزوجية نفسها للتفكيك*»[3].

تبدو صلاحيات الفقيه هنا جزءاً من مروحة أوسع، إذ أنه يعتبر ولياً للممتنع عن أداء حق من الحقوق تُجاه الآخرين، «.. *فإنَّ كل إنسان يَثْبُت عليه حق لإنسان آخر أو لجماعة أو لمصلحة من المصالح العامة للجماعة من حقوق الولايات من قبيل الحضانة ورعاية الأيتام والولاية على الأوقاف والديون المالية، وامتنع عن أداء الحق الذي عليه فإنَّ الحاكم الشرعي يجبره على الأداء، وإذا*

---

(1) راجع رأي شمس الدين حول ولاية الفقيه في إطار فصل نظام الحكم والإدارة من هذا الكتاب.

(2) شمس الدين، **فساد العلاقة الزوجية..**، ص48.

(3) المصدر نفسه، ص 55.

امتنع أكمل الحاكم الشرعي ولايته في أداء الحق إلى أهله باعتباره وليّ الممتنع»[1].

من هنا فإنَّ الضرر اللاحق بالزوجة نتيجة ممارسات الزوج غير الشرعية أو امتناعه عن القيام بواجبات معينة تضع العلاقة الزوجية في خانة الاختلال، لا تُسقط فقط ولايته على حل عقد الزوجية وإيقاع الطلاق، بل إذا امتنع عن القيام بذلك حقّ للحاكم الشرعي أن يُبادر إلى أخذ صلاحيات الزوج هذه وإنفاذ الطلاق.

لكنّ حدوث ذلك مرتبط بشروط أولها: أنَّ الزوجة لا ترضى بالاستمرار بالزوجية والخلل القائم فيها، فإذا رضيت ولم تُطالب بإلغاء العلاقة أو عقد الزوجية عبر الطلاق فإنَّ الأمر عندها يعود لها.

أما حالات الاختلال فلها تفصيلات عديدة تعود لسلوك اختياري من الزوج أو لموقف قهري خارج عن اختياره، لكنّه يُؤدي إلى الحالة نفسها وهو عدم حصول المرأة على حقوق الزوجية. فلا يقتصر الأمر على الامتناع عن النفقة والجماع مع القدرة عليهما، أو الإيذاء الجسدي والمعنوي بجعل حياتها صعبة، بل يشمل الاختلال أيضاً ما كان خارجاً عن الإرادة كظرف العجز الجنسي والعجز عن النفقة، والغيبة الطويلة (مع الاتفاق أو دونه) والسجن الطويل. ويُدخل شمس الدين في *إطار الاختلال هنا، حالات أخرى لمصلحة المرأة كحصول أمراض مُزمنة ومُعدية تشكل خطراً على الحياة كالإيدز وبعض أنواع السرطان وغيرهما*[2].

هذه الرؤية الجديدة تُوسع مساحة حقوق المرأة وتسمح بإنصافها

---

(1) المصدر نفسه، ص 136 ـ 177.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

في حالات عديدة في إطار إسلاميّ فقهي وليس في إطار قانوني علمانيّ. وبذلك فإنَّ اعتماد هذا الاجتهاد من ضمن الفقه الإسلاميّ يُساهم في ملاءمة الفهم القانوني الفقهيّ مع الواقع الاجتماعيّ، ويُساعد على بقاء هذا الفقه قابلاً للحياة والتجديد، وتجاوز الفهم التقليدي خصوصاً في المجال العربي، حيث أعطيت التفسيرات والفتاوى في إطار ثقافة اجتماعية تُبرر سُلطة الرجل وتُؤوّل المساواة والحقوق المتبادلة بما ينسجم مع التراث الذُّكوري القبائلي في الثقافة العربيّة السائدة.

إنَّ الجُرأة التي يتميز بها هذا الطرح الجديد برغم استناده إلى مؤشرات وقرائن فقهيّة متناثرة داخل التراث الإسلاميّ، تمَّت إعادة صياغتها باستدلالات جديدة وبجهد فكري كبير، هي ميزة في التفكير التجديدي المعاصر، لا تُدافع عن حقوق المرأة فحسب، بل تُعيد إلى الإسلام صورته كمدافع عن حقوق المظلومين، وكدين يمنع التَّسلط ويفرض العدالة كمبدأ حاكم للقضايا التفصيلية الأخرى، ويتجاوز شكليات القوانين والفتاوى التي تخالف روح العدالة الإسلاميّة في قوالب من الفقه الجامد والفهم غير القابل للتواصل مع مقاصد الشرع الكبرى.

إنَّ ما توصَّل إليه شمس الدين هنا يُمثل حاجة اجتماعية وإسلاميّة ضرورية تمَّت معالجتها من داخل الرؤية الفقهيّة الشيعيّة، ويبقى أن تجد طريقها فعلياً إلى المحاكم الشرعية العاملة، ولا تبقى حبيسة التفكر النظري والكتب. في حين أنَّ دولاً إسلاميّة عملت على معالجة الاختلال في العلاقة الزوجية من خلال قوانين جديدة أدَّت إلى النتيجة نفسها التي توصل إليها اجتهاد شمس الدين، ومنها مصر مثلاً التي أقدمت على سنِّ قانون «الخُلْع» في إطار الفقه والقانون معاً لمعالجة هذا الاختلال.

كما أقدم الشيخ شمس الدين على خُطوة جريئة أخرى تتعلّق باحتساب فترة غياب أو اختفاء الزوج عن زوجته، وهي فترة سبق وحُدِّدت بأربع سنوات يستطيع بعدها القاضي أن يَبُتَّ بمصير الزواج. هنا وبرغم وجود أحاديث مرويّة تُحدد مدة انتظار الزوجة قبل بتِّ أمرها قضائياً بأربع سنوات، يُحيل شمس الدين المُدة إلى الجانب التاريخي والتدبيريّ، فيعتبر أنه يعود لظروف العصر السابق وطُرق الاستعلام والتفتيش التي كانت سائدة حينها، أما الآن وبسبب وجود وسائل الإعلام والإعلان والسِّفارات وإمكانيات التواصل والنَّشر العالميّة، وكذلك القُدرات التنظيمية والإدارية للدول والمؤسسات، فإنَّها تجعل إمكانية الاستعلام لا تتعدَّى الأيام وحتى الأشهر، لذلك لم يعد يتقيد بالمدّة السابقة التي تحددها الأحاديث بأربع سنوات. وهذا الرأي هو أيضاً أحد التجديدات الهامة التي يقولها شمس الدين في إطار فقه العلاقات الزوجية[1].

تجربةُ المرأة اللبنانيّة

أتاحت التَّجربة اللبنانيّة لشمس الدين اتخاذ مسار خاص في فهم فقه المرأة، وقياس مدى فعالية المفاهيم السابقة الآتية من فترة الدراسة الدينيّة، على ضوء حاجات المجتمع اللبنانيّ المنفتح والمتنوع، الخاضع لضغوط المطالب العَلمانيّة بتشريع قانون للأحوال الشخصية يمنح فهماً جديداً لعلاقة المرأة مع المجتمع، ويعتبره أصحابه أكثر مساواة بين الرجال والنساء.

أحد أهم التجارب الميدانية هو مجال المحاكم الشرعية التي تُطبق قوانين الأحوال الشخصية الطائفية تحت إشراف المجلس

(1) شمس الدين، **فساد العلاقة الزوجية**، ص 190.

الطائفي في كل حالة، والمجلس الإسلاميّ الشيعي الأعلى في حالة شمس الدين الذي تولّى قيادته منذ العام 1978م عملياً، ومنذ العام 1994م رسمياً، كل ذلك وضع الشيخ شمس الدين على تماس مع المشاكل اليومية للمرأة وحيثيات الخلافات أو المظالم التي قد تخضع لها في الأسرة أو خارجها.

في هذه الظروف **تقلَّص مفهوم النُّشوز** لمصلحة المرأة، فلم يعد مجرد *«التمرد على الزوج ومنعه عن حقوقه أو بفعل المنفرات له»*، *بل بات عملية متبادلة يصحّ معها إطلاق مفهوم النشوز على الرجل*، وكذلك صار يعني فقط *امتناعها عن تأدية الحقوق الجنسية له*، الأمر نفسه ينطبق *على العمل المنزلي*، ففي *السبعينات لم تكن المرأة مُلزمة بالخدمة في المنزل*، لكن في *التسعينات بات حق المرأة أوضح إذ يجب على الرجل أن يُؤمن خدمة المرأة في منزلها إذا سمحت ظروفه الاقتصاديّة بذلك*. كما باتت العلاقة الجنسية نفسها *تحمل مفهوماً يوسع حقوق المرأة في تفاصيلها*[1].

التحوُّل الهام أيضاً جاء خارج النِّطاق الأُسري أي في الشُّؤون السياسيّة والإدارية، إذ بات واضحاً في التسعينات التأكيد على حقِّ المرأة في تولِّي مختلف المناصب القيادية في المجتمع والدولة، بما في ذلك قيادة الرجال الآخرين والوصول إلى رئاسة الدولة.

حصل كل ذلك في إطار عملية تجديد واضحة طالت الأُسس

(1) لم يعد يحق للرجل «العزل» بدون إذن المرأة كما كان الأمر في الموقف الفقهيّ عام 1971م، بل أصبح بعد 25 عاماً مختلفاً إذ يشترط عليه أخذ إذن المرأة قبل العزل [خلال العملية الجنسية] لأنه يحرمها لذة وشعوراً نفسياً ويُسبب لها ضرراً نفسياً حسب الأبحاث العلميّة، (شمس الدين: **مسائل حرجة في فقه المرأة**، ج3 و4، مصدر سابق، ص141).

التي يرتكز عليها فهم حقوق النساء في الإسلام، وكان أبرز ملامحه كتاب: «مسائل حرجة في فقه المرأة» الذي قدَّم فيه شمس الدين رُؤية حاسمة وواضحة، وتحمل تبريرات فقهيّة ودينية وعقلية مكثفة دفاعاً عن الفهم الجديد لحقوق المرأة. وقد بذل شمس الدين مجهوداً فكرياً كبيراً ومميزاً في محاولته تقديم رؤية إسلاميّة جديدة فعلياً من داخل الإسلام نفسه وعبر مفهوم الاجتهاد وآلياته الداخلية. إلا أنَّ مساحات أخرى لم يطلها التحوُّل، مثل موضوعات **شهادة المرأة قضائياً، وتولِّي مناصب القضاء، والميراث، والدِّية**، حيث بقي شمس الدين في موقف الدفاع عن رأي الفقه التقليدي منها[1].

تكمنُ أهمية التجربة اللبنانيّة في أنَّها أتاحت للفقيه الشيعي العربي (لأنَّ التجربة الإيرانية أكثر غنىً وأوسع حُرية للمرأة خصوصاً ضمن النظام الإسلاميّ الحاكم) إيلاء قضايا المرأة معالجة جديدة لجهة الخروج من الفهم التراثي الذُّكوري للتعاليم الإسلاميّة وتفسيرها بهذا الاتّجاه.

فالاطلاع على منجزات الحداثة مُتاح أكثر بفضل الموقع المجتمعي لشمس الدين، بما في ذلك حالات الحماية والضمانات القانونية المساعدة على وقف التعسُّف الذُّكوري (بغض النظر عن سلبيات أخرى)، مضافاً إليه حرية الممارسة الدينيّة في لبنان من دون خوف على مسائل حساسة شعبياً (كالحجاب، أو الأحوال الشخصية) بفضل رسوخ النظام الطائفي. كل ذلك سمح بالتفرغ لتقويم الجبهة الداخلية: جبهة نزع الفهم (والممارسة) الذكوري للعلاقات الأسرية وشؤون المرأة في المجتمع. وهو ما كانت نتيجته التعديلات التي ذكرناها في الموقف من حقوق المرأة.

---

(1) شمس الدين، **مسائل حرجة..**، ج2، ص20 ـ 21.

وتُشير هذه التجربة إلى إمكانية تطوير الخطاب الإسلاميّ تُجاه شؤون المرأة أو المسائل الإشكالية الأخرى في إطار من الحرية المُجتمعية ومن التحدِّي الغربيّ التحديثي. ذلك أنَّ استفزاز الجماهير المُتدينة بقمع ممارساتها الدينيّة وإجحاف حقوقها الفردية (كالحجاب) سيدفعها إلى التشنّج في الدفاع عما تعتبره مقدساً، ما لا يسمح بتطوير فكر نقدي ذاتي في ظلٍّ تعبئة لحماية الذات.

الفصل الثاني

التاريخ الإسلاميّ والخطاب العاشورائيّ

إنْخَرطَ الشيخ محمد مهدي شمس الدين في نشاطات مجموعة من علماء الدين الشيعة في النجف الأشرف، أرادت إدخال نواحٍ إصلاحية في التعليم الدينيّ داخل الحوزة العلميّة وفي الخطابَ الدينيّ اتّجاه المجتمع، وآليات التعامل الثقافيّة معه. وهي حركة نشطت خلال خمسينات وستينات القرن العشرين. وقد اهتمت هذه المجموعة، التي كان أعضاؤها على صلة بالمرجع الدينيّ حينذاك السيد محسن الحكيم، بإعادة كتابة المادة الدراسية وتقديمها بأسلوب جديد وباستخدام أساليب مُعاصرة في التواصل مع الجماهير (ومع المتعلمين خاصة) من خلال إصدار مجلات فكريّة وبناء مراكز ثقافيّة ومكتبات عامة.

أسهم الشيخ شمس الدين في الكتابة والتدريس ضمن إطار هذه الحلقة الإصلاحية، وكانت كتاباته الأولى في مجلة «النَّجف» وغيرها تتناول المادة التاريخية والسيرة الإسلاميّة. ومن رَحِم هذه التجربة جاءت كتابات «الشيخ» محاولة تقديم مقاربة جديدة للتاريخ الإسلاميّ

بما في ذلك الكتابة التاريخية حول «عاشوراء». لقد تناول المؤلف تلك الحقبة المبكرة من تاريخ الإسلام برؤية منهجيّة جديدة تُحاول تجاوز الخطاب التاريخي الكلاسيكي. فسلَّط الضوء على الموضوعات والسياق الاجتماعيّ ومتغيراته، ولم يقتصر على أسلوب المؤرخين المسلمين حول الأحداث السَّنوية أو تأريخ الشخصيات.

وهكذا تجاوزت مُعالجة قضية استشهاد الإمام الحسين وقائع العام الستِّين للهجرة وما بعده، لتعود إلى حياة النبي (ص) ولحظة وفاته وما تلاها من أحداث.

وهنا يُعطى التحليل التاريخي نظرة شاملة تربط البنية السياسيّة بالاقتصاديّة وتربط السلطة بالمعرفة ليغوص التحليل في أعماق المجتمع الإسلاميّ الأول، وينتشل منه علاقات مباشرة أو غير مباشرة بين الفترة الأموية لحكم معاوية ويزيد وفترة الخلافة الراشدة.

لقد كان نقد البيئة السُّلطوية في فترة ما بعد الرسول (ص) المدخل الضروري لفهم ما حصل في واقعة «الطَّف». وهو نقد يُغطي الخلفية الموضوعية الواقعية التي أدَّت إلى حصول مأساة «كربلاء»، التي لم تعد عند شمس الدين مُجرد واقعة مأساوية ذات طابع شخصي بين الحسين (ع) ويزيد، بل هي نتيجة صدام بين مدرستين داخل المجتمع المُسلم، تعودان إلى تفاعل القوى منذ حياة الرسول (ص). وظهرت هذه التعارضات إلى العلن بمجرد وفاة النبي (ص) وكانت حادثة «السقيفة» هي الواقعة الأبرز، كما أنها برأي المؤلف تُمثل انقلاباً على المدرسة التربوية والسياسيّة التي أرساها الرسول (ص). وبداية الخلل السياسيّ والفكريّ الذي أدَّى إلى كوارث عديدة في التاريخ الإسلاميّ، نجدها في «السقيفة»، التي أعادت إحياء النزاعات السابقة على الإسلام، وإبراز النزعة العشائرية الجاهلية التي طالما سعى رسول الإسلام إلى وأدها وتحويل

المسلمين إلى الولاء العقائدي والإنساني خارج العصبيات الضيقة والانتماءات العضوية الأولية.

كما أنَّ «السقيفة» اسْتَنَّت سلوكاً سياسياً بعيداً كل البُعد عن وصايا النبي وروحية الإسلام وأخلاق العلاقة بين المجموعات القبلية كما أرادهما الإسلام. كما وَسَمَتْ تجربة السقيفة ومنطقها الأحداث الجسيمة اللاحقة بسيماها بدءاً بتجاوز العهد النبوي لعلي بن أبي طالب (ع) بالإمامة، ثم في إعادة إحياء الروح القبلية الجاهلية.

وقد خرجت قريش من هذه التجربة وهي ترى أنَّ الحُكم حقٌّ وراثي[1] لها، لمجرد كون نبيَّ المسلمين منها، على حساب بقية المسلمين، بمن فيهم الأنصار الذين آووه وأيَّدوه في وجه عُتاة قريش الذين حاولوا قتله والنَّيل منه مادياً ومعنوياً.

مبدأ عُمر بن الخطاب في العطاء وحادثة الشّورى بعده

يُتابع شمس الدين الحفر في بيئة السلطة الإسلاميّة بعد النبي (ص)، مُتلمساً جذور الصدع الذي أصاب الأمّة، فيحدد ثلاث حوادث شكّلت معالم بالغة الأثر في ما بعدها، جرت خلال فترة الخلافة الراشدة، ذكرنا قبل قليل أولاها، وهي حادثة سقيفة بني ساعدة، والثانيتان هما مبدأ عُمر في العطاء وحادثة الشورى لتحديد الخليفة الثالث لدى المسلمين.

لقد أدخل الخليفة الثاني عمر بن الخطاب تعديلات في توزيع

(1) أنظر بهذا الخصوص: شمس الدين، محمد مهدي، **ثورة الحسين (ع) ظروفها الاجتماعيّة وآثارها الإنسانية**، بيروت ـ دار التعارف، الطبعة الخامسة، 1979م، ص25 ـ 27.

الأعطيات على المسلمين، متجاوزاً بذلك مبدأ السوية في العطاء الذي سنّه النبي وسار عليه الخليفة الأول أبو بكر الصديق.

لقد فضّل عمر السابقين على اللاحقين، والمهاجرين على الأنصار، وفضّل مهاجري قريش على غيرهم، وفضّل العرب على العجم، وفضّل الأوس على الخزرج (من الأنصار) وفضّل مُضر على ربيعة (بين العرب).

كشف الشيخ شمس الدين في هذا السلوك آثاره السلبية في حياة المسلمين، وأكَّد أنه ترك أسوأ الآثار، حيث وضع أساس تكوُّن الطبقات في المجتمع الإسلاميّ، ومكّن الأرستقراطية القرشية من الاستعلاء والتَّحكم بمقدّرات المسلمين.

وبسبب هذا المبدأ عاد التنافس القَبلي السابق على الإسلام بين الأوس والخزرج، ومُضر وربيعة، كما أسَّس لما حصل لاحقاً من صراع عُنصري بين المسلمين (غير العرب) والعرب[1].

كما أضافت حادثة الشورى مزيداً من الانقسام، إذ حين عيّن الخليفة عمر بن الخطاب ستّة من كبار الصحابة ليختاروا الخليفة الذي سيليه من بينهم، تضافرت آثار السقيفة، فقد نُحيَ الأنصار من الخلافة ومن الوزارة مع حرمانهم من المشورة، وكان ذلك سبباً في زيادة تحكم الأرستقراطية القرشية بالمنصب الأول دون عامة المسلمين. وصار كل نَفرٍ من أعضاء الشورى يُمنّي نفسه بالخلافة، كما تحزّب حوله قومه، فتكرس مبدأ التنازع والانقسام بين المسلمين وزادت الضغائن بينهم، مع تزايد الطَّمع الأموي في احتكار السلطة.

ينقل شمس الدين شواهد كثيرة عن استعلاء الأمويين على بقية

---

(1) المصدر نفسه، ص29 ـ 30.

المسلمين إلى حدٍّ منعِهم حتى من إبداء الرأي في الخليفة المقبل. ويعتبر مؤلف «ثورة الحسين» أنَّ عثمان بن عفان كان مرشح الأرستقراطية القرشية الأموية، في حين كان علي بن أبي طالب مُرشح الأكثرية المسلمة التي جاءت مجريات الشورى بعكس رغباتها، ما كان له كبير الأثر في الأحداث اللاحقة التي أدّت إلى مقتل الخليفة الثالث على يد الثوار المسلمين، وتحول هذا الحدث إلى فتنة كُبرى بين المسلمين ساعد عليها السلوك السياسيّ لعدد من القيادات وحُكام الولايات خلال فترة حُكم عثمان وإمساك الأمويين بزمام الأمور والمقاطعات الإسلاميّة، واقتطاع الثروات من الأراضي المفتوحة إلى حُدود لم تكن تقبلها غالبية المسلمين[1].

لقد استعان الشيخ شمس الدين بكتّاب السيرة المسلمين كالطبري واليعقوبي وابن الاثير والبلاذري، لتمحيص السياق التاريخي للأحداث، كما استفاد من بعض الدراسات الحديثة لعدد من المستشرقين كـ«فلهاوزن» و«بروكلمان» لقراءة السياق الاجتماعيّ والسياسيّ في الحقبة الإسلاميّة المبكرة، خصوصاً في فترة الحكم الأموي.

دورُ الأمويين

يربط الشيخ شمس الدين بين الأحداث التاريخية التي حصلت في العالم الإسلاميّ في القرنين الأول والثاني الهجريين بإمساك الأمويين بالحكم. ويُرجع جذور هذا الإمساك إلى فترة خلافة عثمان بن عفان بعد مسألة الشورى، شارحاً كيف سيطر أمويّو قريش على مقاليد المناصب الهامة خصوصاً في الولايات الإسلاميّة، حيث واجه

(1) المصدر نفسه، ص31 وما بعدها.

الإمام عليٍ (ع)، عند استلامه السلطة بإلحاح من عموم المسلمين، مشكلة تولّي هؤلاء السلطة في عواصم الولايات في الجزيرة والعراق والشام وغيرها.

من هنا نشأت المواجهة مع معاوية الذي رفض ترك ولاية الشام وانقلب على الخليفة الشرعي وإمام المسلمين بحجة المطالبة بدم عثمان. الا أنَّ المؤلف يتجاوز تِعداد التفاصيل التاريخية إلى وضعها في سياق تحليلي سوسيولوجي موفراً بذلك للقارئ بُعداً أعمق في رؤية ما حدث.

ولعلَّ تحليله لما قام به معاوية وخلفاؤه من بعده، يُعطينا فكرة واضحة عن جانب ما زال يحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة، هو علاقة المعرفة الدينيّة والمعرفة الأدبية والمجال الثقافي عموماً بالسلطة السياسيّة وتوجهاتها.

لقد كان لمعاوية بن أبي سفيان النَّصيب الأكبر من الانحرافات السُّلطوية التي لم يسبق لها مثيل في التاريخ الإسلاميّ، من أبرزها طلب البيعة لابنه يزيد ولياً للعهد بعدما وضع شُروط الصُّلح التي وقّعها مع الإمام الحسن (ع) تحت قدميه، ومنها الشرط القائل بأن تؤول مقاليد السلطة بعد معاوية إلى الإمام الحسن أو إلى أخيه الإمام الحسين (ع) من بعده.

كما أنَّ الممارسات السلطوية الأخرى لمعاوية، حظيت بتتبع دقيق من المؤلف، ما أضاء على جوانب هامة تركت آثارها الخطيرة على المجتمع الإسلاميّ في القرون اللاحقة. ومن هذه الجوانب إعادة إحياء روح الانقسام القبائلي والمناطقي والفئوي والقومي داخل المجتمع الإسلاميّ خلافاً لكل المجهود الذي بذله النبي محمد (ص) في بث روح الوحدة والتضامن والمساواة حين حوّل هذه القبائل والفئات والشعوب إلى أمة واحدة صارعت الامبراطوريات القديمة، وهزمتها.

وهكذا يتتبّع سماحة الشيخ الأنواع الأدبية التي راجت في ذلك العصر بأمر من السلطة السياسيّة، فقد بثت القصّاصين والرُّواة لينشروا بين الناس قصصاً تذمّ الإمام علياً (ع) وأهل بيته مع أوامر بسبّه ولعنه على المنابر، وأحاديث تمدح وتزيّن مكانة معاوية وعثمان وآخرين.

لقد استُعيدَ تراث الهجاء القبائلي بين الفئات المختلفة، ودُفع المال لإعادة رواية الشعر الهجائي بين الأوس والخرزج القوتين الأساسيتين في المدينة، وهم الأنصار الذين آووا الرسول (ص) والمهاجرين. مثلما دفع الأمويون المال للشعراء ومنهم الأخطل[1] للحطّ من قَدْر الأنصار، وهم صحابة الرسول (ص). فاسْتعيدت الأجواء الجاهلية التي عمل الإسلام ورسوله على محوها وأبدلها بروح التآخي والوئام.

لقد استخدم معاوية وأتباعه «الشعر» أداة سياسيّة لتشويه صورة الخصوم، بمن فيهم من صحابة الرسول، ولإثارة الانقسامات البَينية في سبيل تشتيت قدرة المجتمع الإسلاميّ على مقاومة السلطة، وإشغال الفئات بعضها ببعض.

لكنّ ذلك لم يكن كافياً للحفاظ على السلطة وتوريثها لبني أمية، بالنظر إلى مجموعة الارتكابات الفظيعة التي مارسها الحُكم الأموي من قتل ونهب وتدمير وتنكيل بالفئات المعارضة، فكان هناك حاجة إلى أمر أكثر خطورة وهو استلاب العقيدة الإسلاميّة وإدخال «أيديولوجيات» تخدم بقاءهم في السلطة. ولعل المعالجة التي يقوم بها الشيخ شمس الدين تضع المؤشر على المسألة المعرفيّة وأساليب التلاعب بها من قبل السلطة، فقد مارست السلطة الأموية تأثيراً كبيراً

(1) شمس الدين، **ثورة الحسين**، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

على إنتاج المعرفة الدينيّة والفكريّة من خلال الترويج لمذاهب فكريّة مُحددة تؤول في النهاية إلى تخدير المجتمع، وقمع معارضته، وإعطاء تبرير عقائدي من داخل الإسلام للسلطة القائمة برغم خروجها الواضح عن التعاليم الإسلاميّة وسيرة الخلفاء الراشدين.

وهُنا كان التسويق الأموي لمذهبي الجبر والإرجاء نموذجاً للتداخل بين المعرفة والسلطة في المجتمع الإسلاميّ المبكر، ولقيام السلطات باستخدام المفاعيل الاجتماعيّة لهذا الفكر في ترسيخ سلطتهم.

لقد أراد الأمويون إقناع المسلمين بأنّ ما يقومون به من ارتكابات خاطئة هو خارج عن إرادتهم، باعتبارهم مُجبرين على ذلك من خلال القول بأنّ أفعال الإنسان ليست إرادية، بل هي خاضعة لقانون الجبر الإلهي. كما أنَّ الحساب على المخالفات التي يقومون بها مُرجأ (مؤجل) إلى اليوم الآخر. وبالتالي فإنَّ الثورة على النِّظام، ومحاسبته على أفعاله، أمران غير مُبرران من الناحية العقائدية وفقاً لهذا المذهب[1].

وهكذا أعطت فرقة المُرجئة التي أنشأها الأمويون، هؤلاء الشرعية الدينيّة لمُجرد تظاهرهم بالإسلام ولو فعلوا الكبائر. كما أعطتهم فكرة الجبر حصانة من تكفير المعتزلة لهم، وأعطتهم كلا الفكرتين سلاحاً عقائدياً دينياً ضدَّ الشيعة والخوارج الذين دعوا إلى الثورة على الحُكم غير الشرعي وتغييره[2].

إنَّ تسليط الضوء على هذا التلاعب المُبكر من قبل السلطة السياسة الأموية بالفِرق والمذاهب الدينيّة، يقدم للقارئ شرحاً

---

(1) المصدر نفسه، ص117.

(2) المصدر نفسه، ص114 ـ 115.

ضرورياً لفهم طبيعة الصدام الحاصل في ذلك الوقت، بين الفئات الثورية التغييرية والفئات المحافظة وأيديولوجيتها. ولتفسير أسباب ظهور كثير من العقائد والفرق في ظل السلطات الإمبراطورية الحاكمة. وهو دور مارسه لاحقاً العباسيون مثلما مارسه الأمويون..

ثورة الحسين

يبتعد شمس الدين عن منهج كُتاب السِّير التقليديين، متخذاً سلوكاً منهجياً عقلانياً في معالجة قضايا ذات طابع عاطفي جياش، وتناول شخصيات مقدسة في الثقافة الإسلاميّة الشيعيّة. حيث تغدو هنا الوقائع السوسيولوجية حاضرة أكثر. والتحليل التاريخي يُقدم عوامل موضوعية على الاعتبارات «الإيديولوجية».

ولذلك يأخذ النَّص العاشورائيّ منحى جديداً في الخطاب الشيعي كما يُقدمه المؤلف، فيه نقد واضح للسلطة السياسيّة الأموية، لكنّه نقد لا يكتفي بالإدانة «الأيديولوجية» والجرح في الشرعية التأسيسية، بل يدخل في آليات سلوك السلطة (أي سلطة) وممارساتها الاستحواذية على المجتمع والدولة، مثلها مثل أي نموذج سلطوي آخر.

يُذكرنا تحليل الشيخ شمس الدين لأداء السلطة الأموية ووُلاتها، خصوصاً في العراق، بوصايا «ميكافيلي» للحكام في كتابه «الأمير» المشهور، رُبما في اقتراب من منهج علم الاجتماع السياسيّ في فهم آليات عمل السلطة في القبض على مكامن القوة والمحافظة عليها بغضّ النظر عن مسألة الحق وموضوع الشرعية السياسيّة.

والمُتتبع للشواهد التي يستعين بها «الشيخ» من مصادر تاريخية متنوعة: سنية وشيعيّة، يستطيع أن يدرك الشبَه في المثال المذكور بين النموذجين:

1 ـ الأموي في العصر الإسلاميّ المبكر،

و2 ـ الأوروبي في العصور الوسطى وبداية عصر النهضة كما يُقدمه نيقولاي ميكافيلي (1469 ـ 1527م). بما ينأى بالنموذج الأموي عن المثال الإسلاميّ الأعلى الذي يُمثله نموذج حُكم النبي (ص) وحتى عن مرحلة مثالية في الخطاب التاريخي السُّني هي مرحلة الخلفاء الراشدين.

من هذه الشواهد سلوكيات الإرهاب والتجويع والترهيب والنفي ومصادرة الممتلكات والتنكيل بالمعارضين وانتهاك حرمة المُدن الإسلاميّة المقدسة كمكة المكرمة (وكعبتها الشريفة) والمدينة المنورة (حيث مرقد الرسول)[1].

أما أشدُّ المناطق التي تعرضت لصُنوف التنكيل، فكان مركز المعارضة السياسيّة في الدولة الأموية أي العراق والكوفة بالتحديد.

ومن شواهد السياسة التمييزية على كل الأصعدة؛ المالية والسياسيّة والاجتماعيّة، التمييز بين مناطق محظية، موالية للسلطة مثل الشام، ومناطق أخرى كالعراق والمدينة المنورة، وكذلك التمييز داخل المسلمين وبين القبائل العربيّة نفسها ضمن سياسة الاستمالة المالية والإغراء المادي، وبالمقابل العقاب القاسي للخصوم.

أما تجاوز البُعد الأخلاقي المثالي في السلوك السياسيّ فيتمثل في أكثر من شاهد أبرزه نكثُ معاوية بن أبي سفيان بالعهد وبالميثاق[2] المعقود مع الإمام الحسن بن علي (ع)، بعد إمساكه

---

(1) شمس الدين، **ثورة الحسين**، ص66 وما بعدها. لم يذكر الشيخ شمس الدين ميكافيلي في كتابه هذا، لكنّ استخلاصه لنموذج السلطة الأموي يذكرنا بمقولات مكافيلي في كتابه «الأمير».

(2) المصدر نفسه، ص159 وما بعدها.

بالسلطة وتوريثها لابنه يزيد. ثم إثارة الضغينة بين المسلمين في عودة إلى الروح الاجتماعيّة للجاهلية على حساب الروح الدينيّة للأخوة والأخلاق الإسلاميّة.

ومع ذلك لم يَغبْ البُعد الدينيّ للخلاف التاريخي في العهد الأموي عن تحليل الشيخ شمس الدين، إنَّما لم يكن البُعد الوحيد الخاضع للقراءة والتحليل. فأكثر ما يظهر هذا البُعد في المقارنة بين السلوك الأموي (واليزيدي خاصة) وسلوك آل البيت (الحسين (ع) تحديداً)، حيث يتبدَّى المثال الدينيّ هنا والمثال السلطوي هناك، سواء في أهداف السلوك السياسيّ للطرفين أو السلوك الشخصي. وهنا يظهر الفارق الكبير بين رمزية الحسين بن الإمام علي وحفيد النبي محمد (ص) وشخص يزيد المتهتك الخارج على مسلّمات السلوك الدينيّ للفرد، فكيف الحال بمن يتبوأ منصب أعلى قمة الهرم في السلطة الإسلاميّة ذات الشرعية الدينيّة.

من تاريخ عاشوراء إلى إصلاح الخطاب العاشورائيّ

كرَّس الفقيه الشيعي اللبنانيّ (العراقي النشأة) جزءاً كبيراً من نشاطه الفكريّ والخطابي لواقعة كربلاء، شارحاً ظروفها المختلفة مبيناً مظلومية الإمام الحسين (ع) وآل بيته، موضحاً حجم الأثر الذي تركته هذه الواقعة التأسيسية في الوجدان الشيعي والإسلاميّ من آثار على الأحداث التالية لها، برغم خسارة المعركة العسكرية واستشهاد جميع الثوار تقريباً.

كان أبرز أهداف هذا النشاط كشف حجم التأثير الكبير للثورة المسحوقة عسكرياً. بما يؤكد أنها انتصرت معنوياً وثقافياً على السلطات، وخصوصاً أن مختلف الثورات التي قامت لاحقاً على

الحكم الأموي، أخذت من ثورة الحسين (ع) مرتكزاً لها في إسقاط شرعية النظام الظالم.

لقد ساهم التكوين الفقهيّ والأصولي والتخصص في تدريس التاريخ الإسلاميّ، والانكباب على موضوع الثورة الحسينية، في جعل العلامة شمس الدين من أبرز المحققين الشيعة في واقعة «الطّف». فقد كتب عنها وحاضر، معالجاً الموضوع من أكثر من زاوية؛ قرأ في البيئة الاجتماعيّة والسياسيّة وسلوكيات السلطة والثقافة داخل المجتمع الإسلاميّ، وتناول أيضاً رجال الثورة فرداً فرداً؛ مُسلطاً الضوء على أدوارهم وشخصياتهم. كما تابع تردُّدات الثورة في المجتمع العربي والإسلاميّ على مدى القرون اللاحقة.

لذلك كان الجُهد العلمي الذي بذله الشيخ شمس الدين، في متابعته الخطاب العاشورائيّ المتنامي على مر التاريخ، إضافة فكريّة بارزة ونقلة نوعية قدمت رُؤية منهجيّة جديدة وفعالة في هذا الموضوع.

وقد ولَّدت هذه المتابعة العلميّة رؤية متكاملة عند الفقيه ـ المؤرخ ـ المُصلح، حول:

1 ـ ظروف النشأة للخطاب العاشورائيّ وكيفية نمو مساراته.

2 ـ مسار الإصلاح المطلوب بعد ظهور ثغرات في الشكل والممارسة أو في المضمون، طرأت بمرور الزمن، وتضافر المُعطيات الاجتماعيّة والسياسيّة والمعرفيّة التي تركت آثارها على الخطاب حول عاشوراء في المجتمعات الشيعيّة.

أرّخ الشيخ شمس الدين ثلاثة أدوار للنص العاشورائيّ الشيعي:

الدور الأول: بدأ بعد العام واحد وستين للهجرة واستمر حتى قُبيل سقوط بغداد بيد المغولي «هولاكو».

الدور الثاني: بدأ قُبيل سقوط بغداد واستمر حتى العصور الحديثة.

الدور الثالث: يمتد منذ العصور الحديثة، التي لم تُحدّد بدقة لديه، وحتى أيامنا هذه.

يُسجل مؤرخ الثورة الحسينية وخطابها توسعاً في أشكال التعبير وحقول الخطاب العاشورائيّ، في المناسبات وعديدها، وفي الشعر والخطابة والنثر واستعادة قصة المأساة وسِيَر أبطالها وفصائلهم. إلى حدٍّ تحولت معه مأساة كربلاء إلى مؤسسة ثقافيّة واجتماعية قائمة بذاتها تُشكل مركزاً أساسياً من مراكز صناعة الوجدان الشيعي وصورة التاريخ وصور الشخصيات المقدسة في الثقافة والمجتمعات الشيعيّة[1].

لكنّ عَيْنَ الفقيه الأُصولي (المُتخصص في أصول الفقه، وفي الفقه والرواية، العالم بأصول الحديث والرجال) تلحظ مفارقات التداخل الاجتماعيّ والمبالغات الأدبية والعاطفية، التي تأخذ بسياق النص التاريخي إلى خارج حدوده المعرفيّة. فتعود دقَّة ملاحظتها إلى الأصل لتُحرره من ضغوطات التاريخ والذاكرة والمشاعر. من هُنا يرى الشيخ المؤرخ في بعض كُتب المقتل والنصوص التي كُتبت في الدور الثاني من أدوار الخطاب العاشورائيّ، عدم صلاحيته لبقية العصور والأدوار، خصوصاً العصر الحالي. ويستثني من النَّقد بعض الكتب التي صدرت في الدور الثالث وتميّزت بدقتها التاريخية ككُتب المرجع السيد مُحسن الأمين[2] (قدس سره)، كما يشير إلى

(1) راجع بهذا الخصوص: **ثورة الحسين في الوجدان الشعبي**، بيروت ـ الدار الإسلامية، الطبعة الأولى 1980م، ص294.

(2) المصدر نفسه، ص289.

ممارسات دخلت مجال الإحياء العاشورائيّ بسبب التوسّع الجغرافي للتشيع أو دخول أقوام جُدد إليه، فتفاعل هؤلاء مع ذكرى الثورة بسلوكيات أرادوا منها إظهار التعاطف الشديد والمحبة الجياشة مثل ما حدث في دخول «اللَّطم» في العهد «البويهي»، أو سلوكيات أخرى على هامش الإحياءات المختلفة تتضمن إيذاءً للنفس. وهو ما وجد فيه الفقيه العاملي مجالاً للترشيد والإصلاح الضروريين، بما يتناسب مع أهداف الثورة ونُبل رموزها.

وفي هذا الإطار كان لافتاً دعوة الشيخ شمس الدين إلى الاستعاضة عن ممارسات ذات طابع استعراضي أو إيذائي كضرب الرؤوس بالسيوف وإدمائها (ما يُعرف بظاهرة التطبير) بممارسة أخرى أكثر رمزية وذات فائدة مثل تأسيس بنوك للدم بإسم الإمام الحسين (ع) ودفع الراغبين إلى التبرع بدمائهم إلى المرضى والمحتاجين[1].

يربط المُجدد الشيعي في تحليله الدقيق، بين ظروف تخلّف العالم الإسلاميّ، في عصور الانحطاط، وأشكال الممارسة الاجتماعيّة للمناسبات الدينيّة وأساليب التعبير الشعبية غير اللائقة بعصرنا الحالي فيقول:

«لقد تأثَّر المأتم الحُسيني كأية مؤسسة ثقافيّة ـ اجتماعية بالتغيرات والطوارئ التي شهدها المجتمع الإسلاميّ في الفترة الواقعة بين سقوط بغداد وبدايات العصر الحديث، وهي المساحة الزمنية التي يشغلها الدور الثاني للمأتم الحسيني (...) وقد تأثَّر المَأْتَمْ الحسيني بما حلَّ بالإنسان المسلم ومجتمعه في هذه الفترة والانحلال

(1) المصدر نفسه، ص204.

السياسيّ، والتخلف الاقتصادي، والحروب الأهلية، والمجاعات والأوبئة»[1].

ثمة تأثير اجتماعي آخر يُشير إليه العلامة شمس الدين بملاحظاته الناقدة، ويتعلّق بالجانب الذهني وبالتوجه المعرفيّ الذي سرى في البلدان العربيّة والإسلاميّة في ظروف الانحطاط الحضاري. حيث دفعت الظروف السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة إلى سريان تيار نفسي ـ اجتماعي ينحو إلى الزهد والتصوف والهروب من الواقع رداً على انعدام الفاعلية الحضارية للمجتمع الإسلاميّ. وهو اتّجاه تبريري، انهزامي، وليس اتّجاهاً تفاعلياً قادراً على استلهام قيم الصبر والزهد وعدم الانغماس في المظاهر والترف، في سبيل تحسين الأوضاع العامة وإدخال تغييرات ايجابية في واقع المسلمين:

«وقد نما في التاريخ الحافل بأسباب بُؤس الإنسان وبُؤس المجتمع تيار ثقافي فَلْسَفَ هذا البُؤس، وهو تيار التصوف المَرضي الذي قدم للإنسان المسلم فلسفة تستمد قوة تأثيرها وفاعليتها من دعوى أنها دينية ترتكز على نصوص من الكتاب والسُّنة وممارسات مُمثلي الإسلام الكبار، وهي دعوى لا أساس لها من الصحة على الإطلاق (...) هذه الفلسفة تجعل من البؤس الحاضر قدراً ثابتاً من صنع الله تعالى، وتجعل من الرضا بهذا البُؤس وقبوله قدراً واجباً على الإنسان (...) جعلت هذه الفلسفة من الذكرى الحسينية عملاً من أعمال الموت لا عملاً من أعمال الحياة، جعلتها طقساً يُفيد الإنسان في القبر لا حافزاً يحمله على تغيير واقع حياته البائسة المُنحطة»[2].

---

(1) شمس الدين، **ثورة الحسين في الوجدان الشعبي**، ص284.

(2) المصدر نفسه، ص284 ـ 285.

هكذا يُفكك العلّامة شمس الدين الواقعة التاريخية عمَّا علق بها من عوادي الممارسة الاجتماعيّة الخاصة بظروف بلد مُحدد أو أسلوب إحياء خاص بقوم معينين، كما يفصل بين المعرفة الدينيّة (ورؤيتها إلى الحياة وإلى شهادة الإمام الحسين (ع))، والمعرفة السوسيولوجية ـ الثقافيّة التي تقدم نفسها بثوب ديني أو بلغة دينية على هامش المعرفة الأولى محاولاً الفرز بين المجالين: المعرفة الدينيّة الثابتة والممارسة الاجتماعيّة المتغيرة وغير المقدسة وذات البُعد الإنساني النابع من ممارسة البشر وعلاقتهم بالرموز الدينيّة.

هذه العملية الدقيقة في لفائف الفكر الإسلاميّ وتلويناته التاريخية هي ضرورية لتحديد الثابت الدينيّ وعزله عن المتغير البشري ـ الاجتماعيّ، لأنّ في ذلك تأسيساً لمنهج إصلاحي جدِّي يستطيع أن يُقدم رؤية إسلاميّة معاصرة للتاريخ وللمعرفة. وهي رؤية نابعة من داخل الإسلام، لا تحمل بصمات القرون المثقلة بظروف التخلف والانحطاط، وتُبعد النَّص الدينيّ القابل للتفسير وفقاً لنضج المجتمع وثقافته، عن تفسير أُحادي جاء في ظل ثقافة سابقة بعينها لها ظروفها المعرفيّة والاجتماعيّة.

المنهج المعرفيّ

يَجدُرُ هنا التوقف عند مُعالجة الشيخ شمس الدين للعلاقة بين النص العاشورائيّ والتخلف الاجتماعيّ لعصور الانحطاط الإسلاميّة، وعلاقة مفهوم الزهد التبريري والتصوف المرَضي المانع من التفكير بقدرة الإنسان التغييرية. وذلك لكي نُمسك بالمنهج المعرفيّ الذي سلكه المؤرخ الشيعي، فنستطيع أن نلحظ منهجاً معرفياً، في تحليل التاريخ (والتاريخ الاجتماعيّ ـ الثقافي للمسلمين تحديداً) يتخطى

المنهج الماركسي التقليدي، ليقدم بديلاً عنه ذا طابع إسلاميّ (ينسجم مع الرؤية الإسلاميّة للكون).

لقد عارض شمس الدين في تحليله عن الزهد والتصوف تبرير المنهج الماركسي (من دون أن يدخل في سجال فكري مع ماركس وحتَّى من دون أن يذكره)، وذلك عندما نزع واحدية التأثير المادي في البنية الاجتماعيّة، المستند إلى التفكير الجدلي المادي التاريخي.

فقد سلَّطت الماركسية التقليدية ـ قبل عبورها إلى جيل جديد من المفكرين مؤخراً ـ الواقع المادي الاجتماعيّ على المعرفة والفكر، جاعلة من أي تطوّر ثقافي وفكري مُجرد انعكاس للتطورات المجتمعية الأخرى في الاقتصاد والصراع الطبقي وما أسمته بالبنية التحتية؛

أما شمس الدين فقد مارس تحليله انطلاقاً من منهجيّة معرفيّة مختلفة، إذ اعتبر أنَّ مفاعيل التصوف المرَضي داخل الاجتماع الإسلاميّ هي مفاعيل منتجة للقيم ومؤثرة في السياق الاجتماعيّ في كل بناه المختلفة التحتية والفوقية، وذلك من دون أن يدخل في هذه التسميات.

وعليه فإنَّ إعطاء هذه الفاعلية لعنصر ثقافي يفترض أن يكون جزءاً فقط من البنية الفوقية (بالمفهوم الماركسي)، يتحدَّى الأُحادية المادية لهذا المفهوم ويُكرس اتّجاهاً آخر يقول بقدرة البنية الفوقية الثقافيّة على صناعة وقَوْلَبة المجتمع كبنية تحتية.

وهنا تُعيد هذه المسألة الاعتبار إلى الفكر الإنساني وقدراته على التأثير في الواقع الاجتماعيّ (المادي نظرياً) ولو كان ذلك في إطار النقد لسلبيات التصوف المَرضي والزهد التبريري، لأنّ إعادة الاعتبار هذه تُشكل إحدى دعائم النظرة الإسلاميّة للتاريخ باعتباره تفاعلاً بين

مكونات عدة، من بينها الإرادة الإنسانية المرتبطة بالفكر وقيمه كأحد عوامل التأثير التاريخية في المجتمع.

لقد مارس مُفكر عربي آخر هذه المنهجية وقدَّم جدلية مضادة للمنهج الماركسي مُعيداً الاعتبار للإرادة الإنسانية. ونقصد به المُفكر الراحل د. عبد الوهاب المسيري، في تحليله لـ«لأيديولوجيا الصهيونية» وإن كان بشكل أكثر وضوحاً بنقاش مباشر للبنية الفوقية والبنية التحتية في الخطاب[1].

كما امتدَّ النقد إلى نواحٍ عدّة قاد إليها التدقيق في الحوادث التاريخية، واستخدام العُدة المنهجية للفقه والأصول في محاكمة الروايات. ومن نتائج ذلك استبعاد الشيخ شمس الدين لوجود ما يُسمى بـ«عُرس القاسم» في كربلاء. وهو تقليد يُحييه بعض الشيعة خلال احتفالهم بمناسبة عاشوراء، يُستذكر فيه القاسم ابن الإمام الحسن (ع) كشاب في مقتبل العمر يجري تزويجه في كربلاء قبيل استشهاده؛ فيقدم مُؤرخنا معطيات تاريخية بعضها يتعلق بعمر القاسم نفسه الذي لم يبلغ سن الزواج. بما يشير عموماً إلى عدم صحة هذه القصة وكذلك عدم صحة رواية أنَّ المتوكل العباسي قد حرث أرض ضريح الحسين (ع) لمدة عشرين عاماً في محاولة منه لمحو آثاره[2].

يستتبع الشيخ شمس الدين كتابيه عن «الثورة الحسينية في ظروفها الاجتماعيّة وآثارها الإنسانية»، و«ثورة الحسين في الوجدان الشعبي»، بكتاب ثالث حول الرجال والدلالات أسماه «أنصار الحسين». تناول فيه على طريقة كتاب السِّير (الذين ينتقدهم في أكثر من موضع) عدد

---

(1) أنظر بهذا الخصوص: عبد الوهاب المسيري، **الأيديولوجيا الصهيونية**، الجزء الثاني، الكويت ـ سلسلة عالم المعرفة 61، ص 175 وما بعدها.

(2) أنظر: شمس الدين، **ثورة الحسين في الوجدان الشعبي**، خصوصاً ص282.

شهداء الثورة وانتماءاتهم القبائلية والإثنية. وفي هذا الإطار يتوقف عند وثيقة تاريخية تعتبر مرجعاً في هذا المجال، وهي المعروفة بـ«زيارة الناحية المقدسة» التي تذكر أسماء شهداء الواقعة. وهي زيارة منسوبة إلى الإمام الثاني عشر المهدي (ع).

تقودُ الدِّقة التاريخية والخبرة الأصولية المؤلف إلى الوقوف عند سَنة صدور هذه الزيارة وهي عام 252 للهجرة بينما ولد الإمام المهدي (ع) عام 255 أو 256 هجرية، ما يجعل هذا النص يسبق الولادة بنحو أربع سنوات.

ثُم ينتهي الشيخ شمس الدين إلى نتيجة مُؤدَّاها عدم إمكان نسبة هذه الزيارة إلى الإمام المهدي ولا إلى والده الإمام العسكري (ع). لكنّه لا يعتبر أن ذلك يمنع اعتبار هذه الزيارة وثيقة تاريخية ومصدراً أساسياً حول أسماء شهداء كربلاء يتمتع مُؤلفه بخبرة موضوعية جيدة[1].

وثمّة ملاحظة منهجيّة لا بُدّ من الإشارة إليها، وهي أنَّ التتبع التاريخي للخطاب العاشورائيّ، واستكمال تسليط الضوء على تفاصيل هامة في تاريخ هذه الحادثة والمحيط الاجتماعيّ لها، وتأثيراتها المدوية، كان يمكن أن يكون أكثر دقة لو أنَّ الشيخ شمس الدين استعان بأدوات البحث التاريخي ـ الاجتماعيّ الحديثة في علوم التاريخ والآثار والأنتربولوجيا واللغة، والوثائق العربيّة وغير العربيّة وتحليل النصوص. إضافة إلى نتائج أبحاث تاريخية علميّة عديدة كان لها أن تؤمن للمؤلف مصدراً غنياً للمعلومات والمعطيات والمقارنات وحسم كثير من مسائل الخلاف التاريخية التي ما زال بعضها يُشكل مادة للصراع السياسيّ والاجتماعيّ حتى عصرنا الراهن.

---

(1) شمس الدين، **أنصار الحسين**، بيروت ـ الدار الإسلامية، 1981، ص166 حتى 175.

إصلاح المأتم الحُسيني

قدَّم الشيخ محمد مهدي شمس الدين مشروعاً متكاملاً لإصلاح المأتم الحسيني والخطاب العاشورائيّ، مستنداً إلى خبرته العلميّة الخاصة وإلى تجارب سابقة قام بها علماء دين شيعة كبار من أمثال المرجع السيد محسن الأمين، وهي محاولات اصطدمت بجدار كبير من اعتراضات الجمهور في المجتمع، ولدى نُخبة من رجال الدين كذلك عارضوا بشدة وبخلفيات متعددة، إدخال إصلاحات في أساليب إحياء الذكرى.

من هنا جاءت ملاحظات الشيخ شمس الدين في إطار مدروس بدقة تجنباً لمواجهة مصير مشاريع إصلاحية سابقة. إذ قدَّم رؤيته تحت إطار المبدأ العام القائل بضرورة «تحديث» التعبير عن المأتم الحسيني بما يُناسب العصر، ولكن مع الحفاظ على أصل ومبدأ المأتم الحسيني، وهو الأصالة الثقافيّة والرمزية الدينيّة المقدسة للذكرى وصاحبها[1].

«*ولا بدّ أن نستخدم المؤسسة الثقافيّة الاجتماعيّة ذات المحتوى الدينيّ الإسلاميّ ووسائل عصرها المتطورة لتكون أكثر فاعلية وتأثيراً في الجمهور (...) مساوية في القدرة مع المؤسسات الأخرى المنافسة لها. (...) هذا مع المحافظة على صفة الأصالة في حالة الاستجابة لضرورات الحداثة، فلا تطغى ضرورات الحداثة على صفة الأصالة (...)*»[2].

وكي لا تتحول الممارسات الثقافيّة السابقة إلى «فولكور» هو

---

(1) شمس الدين، **ثورة الحسين في الوجدان الشعبي**، ص308.

(2) المصدر نفسه، ص 307.

عبارة عن حُطام مؤسسات ثقافيّة بالية غير قادرة على التكيّف مع المتغيرات، يقترح المؤلف مجموعة من النقاط المتكاملة لإصلاح المأتم الحُسيني:

أ - أن يُقدم الخطاب العاشورائيّ الثورة الحسينية في نطاق الحقيقة التاريخية: «*مع ذكر ظروفها التاريخية ومقدماتها ونتائجها، من دون مبالغات (...) بحيث ينشأ التأثير النفسي نتيجة التعاطف الفكريّ لا نتيجة الانفعال العاطفي*»[1].

ومن هذه الحقائق ضرورة تخصيص مجالس عزاء بكاملها لبحث حال أنصار الحسين، لأنه من المستغرب إهمال هؤلاء الشهداء الكرام الذين يُوضعون في الظل دائماً.

ب - دور المرأة حيث يقترح المؤلف مجموعة من المسائل التي تمثل دفعاً فعلياً لدور المرأة سواء في الخطاب العاشورائيّ أو في المجالس المخصصة للنساء المعاصرات، في المستوى الأول يدعو سماحته إلى التركيز على مختلف النِّسوة المشاركات في النهضة الحسينية، وليس الاقتصار على النِّسوة المشهورات الرئيسيات والعلويات (كالسيدة زينب، السيدة الرباب،....) كما يدعو إلى تفسير حضور صورة بطلات كربلاء من مجرد حضور عاطفي إلى حضور تربوي أوسع من العاطفة والبكاء، لكي تُصبح صورة تربوية عامة تقدم مختلف جوانب شخصيّة المرأة الكربلائية[2].

في المستوى الثاني وهو تحسين أداء مجلس العزاء الذي تُؤديه

(1) شمس الدين، **ثورة الحسين في الوجدان الشعبي**، ص 309.

(2) المصدر نفسه، ص 309 ـ 310.

النِّسوة للجمهور النسائي الذي يبدو متخلفاً في أسلوب التعبير أو الموضوعات المعالجة، عن المجلس الذي يُؤديه الرجال للجمهور، وذلك عبر آليتين: الأولى هي إدخال شريحة متعلمة من النسوة إلى الشريحة القارئة للمجالس، والآلية الثانية هي السماح للنساء بالمشاركة في مجالس مُوحدة مع الرجال للاستماع إلى خُطبة موحدة تعزز الوعي الثقافي لدى الجمهور النسائي، وتسمح لهن بالاستفادة من قُدرات الخطباء المتخصِّصين. ولا يرى شمس الدين مانعاً من ذلك سوى مشكلة الاختلاط، التي يمكن حلها برأيه عبر إدخال تعديلات لوجستية وتقنيات حديثة تسمح بالحفاظ على الخصوصيّة الشرعية للنسوة[1].

ج - ضرورة إنشاء معهد تعليمي ديني مُتخصّص في إعداد خطباء المنبر الحُسيني، لتلافي الثغرات الحالية في المأتم الحُسيني. ولم يكتفِ شمس الدين بالدعوة إلى المعهد المذكور كفكرة عامة، بل حدَّد مجموعة من المعايير وآليات العمل لمثل هذا المعهد المقترح كتقسيم مراحل التدريس فيه إلى مرحلتين: ثانوية وعالية، واعتماد التخطيط والمنهجية حسب تعبيره. أما مضمون التدريس في هذا المعهد فهو جديد على مستوى التفكير المنهجي في الخطاب العاشورائيّ، إذ يلحظ مستويين من المادة الدراسية: الأول يتعلق بمادة عامة تخص عموم الجمهور المتلقي، والثاني يتعلق بلحظ خصوصيات كل جمهور حسب بلده الخاص:

«مناهج دراسية ملائمة لحاجات الجمهور بصورة عامة مع بذل

---

(1) المصدر نفسه، 313 ـ 314.

عناية خاصة لتنوع الجمهور بين بلد وبلد ومحيط ثقافي ومحيط ثقافي آخر (...) فمثلاً يكون ثمة منهاج دراسي عام وأساس يشترك فيه جميع الدارسين في المعهد، ويكون ثمة منهاج خاص إضافي للخطباء الذين يغلب أن يمارسوا مهمتهم في الخليج يستوعب هذا المنهاج السمات للخاصة في ثقافيّة الإنسان المسلم في الخليج، وكذلك الحال في العراق وإيران وشبه القارة الهندية وما إلى ذلك...»[1].

(1) المصدر نفسه، ص312.

القسم الخامس

الوصايا، وثائق، مُلحق

وصايا إلى الأمّة

وثيقة رقم ١

وثيقة رقم ٢

مُلحق: الكُتب والمؤلفات

وصايا إلى الأمّة

كان آخر نص فكري وسياسي صدر عن الشيخ محمد مهدي شمس الدين، ما نقله نجله ابراهيم (الذي أصبح وزيراً للتنمية الإدارية في حكومة الوحدة الوطنية المنبثقة عن مؤتمر الدوحة في أيار عام 2008) عنه مسجلاً على أشرطة تسجيل صوتية كان (العلامة شمس الدين) قد أدلى بها في باريس خلال تلقيه العلاج من مرض السرطان، وذلك بدءاً من الخامس والعشرين من كانون الأوّل عام 2000م ثم أكملها في بيروت حتى الثامن من كانون الثاني عام 2001م، أي قُبيل يومين فقط من رحيله في العاشر من الشهر نفسه.

كانت هذه التسجيلات عبارة عن وصايا موجهة بشكل خاص إلى الشيعة اللبنانيّين والشيعة العرب حول طبيعة الأوضاع التي يعيشونها وكيفية التصرف إزاءها، كما تطرق إلى موضوع النظام السياسيّ واتفاق الطائف، وإلى وضع الشيعة العرب، مُسمّياً بشكل خاص التجربة البحرينية، كما أشار إلى موضوع العلاقة بين الطوائف في لبنان ودور المسيحيين وكذلك مسألة الأقليات[1].

---

(1) وقد صدرت عن دار النهار في كُتيب خاص، الإمام الشيخ محمد مهدي شمس الدين: **الوصايا**، بيروت ـ دار النهار، ط1، 2002م.

الوصايا: ملاحظات في الشكل

ثمة ملاحظات في الشكل يُمكن لقارئ الوصايا إيرادها كالتالي:

أولاً: فيما يخص الوصايا المقدمة إلى الشيعة العرب، لم يظهر في النص ما إذا هذه الوصايا جاءت رداً على طلب من الشيعة العرب أم من غيرهم. فالمفروض أنَّ الشيخ شمس الدين يُمثل الزعيم الروحي الرسمي للشيعة اللبنانيّين وليس للعرب جميعاً. لذا كيف يمكنه موضوعياً أن يتجاوز الفواصل السياسيّة والدستورية بين الأوطان العربيّة التي يعترف بسيادة كل منها. لم يبدُ لنا المبرر السياسيّ والقانوني لهذا التجاوز واضحاً، لأنّ مشروع الدَّمج داخل كل وطن يقتضي احترام خصوصيّة كل بلد. فكيف تصدر إذاً وصايا ذات طابع وطني وسياسي من مرجعيّة بلد آخر، ولو كان عربياً، لتحدّد لهؤلاء الشيعة كيفية تعاملهم مع حكوماتهم، بغضّ النظر عن مضمون هذا التعامل، إذ قد يعتبره البعض تدخلاً في الشؤون الداخلية لكل بلد معني.

يتعلق الأمر بإشكالية هي: وماذا لو أعطت مرجعيّة شيعيّة أخرى وصايا مُعاكسة أو مختلفة، فهل يعتبر ذلك تدخلاً؟ أم أنَّ مبدأ توجيه الوصايا إلى الشيعة وغير الشيعة من مرجعيات خارج بلدانهم هو مبدأ يشمل الجميع: رئيس المجلس الشيعي وغيره.؟

ثانياً: موقع المرجعيّة الشيعيّة التاريخي (اللبنانيّة أو غيرها) تُجاه العلاقة بين الشعوب وأنظمتها. ويتعلق الأمر بهذا الموقع هل هو مُحايد ووسيط، أم معارض للظلم، مؤيد للعدالة، مع حقوق المظلومين، أم مع الأنظمة مهما كان مستوى استبدادها ضد شعوبها أو مع الإثنين معاً؟

هذا الموقف مبدئي وليس سياسياً، بمعنى أنَّ الانحياز هنا إلى

أحد الطرفين (الشعب أم النظام الحاكم) لا يتعلق بالموقف التفصيلي اليومي أو التدخل في الشؤون الداخلية للبلدان الأخرى، وإنَّما هو موقع أخلاقي عام طالما ميّز المرجعيّة الشيعيّة. بدءاً من القضية الفلسطينية مروراً بجنوب أفريقيا والوقوف إلى جانب المستضعفين السود، وغيرها من المواقف. الأمر الذي يتجاوز الموضوع الطائفي والمذهبي. إنّه موقف أخلاقي وإنساني إلى جانب دعم المحروم والمظلوم بغضِّ النظر عن هويته وانتمائه ومن دون عقدة كونه شيعياً أو غير شيعيّ.

هذا هو تراث المرجعيّة الشيعيّة الوطني والقومي والإنساني الذي يختار دائماً الوقوف إلى جانب المظلومين. ومن هذا المنطلق كانت المرجعيّة الشيعيّة تقف إلى جانب أي بلد عربي أو مسلم أو غير مسلم يتعرض لهجوم استعماري أو تعسُّف غربي.

لكنّ ما لاحظناه في هذه الوصايا هو سُلوك جديد ومختلف فهو يُخاطب الشعوب ومنها الجماعة الشيعيّة ويطلب منها الاندماج في مجتمعها، ومع دولتها، أما الخطاب الموجه إلى السلطة الحاكمة (وهي غالباً سلطات غير ديموقراطية وغير شعبية) فلم يكد يظهر سوى بخجل. وكأن المشكلة هي في هذا الجزء من الشعب وليس في بنية النظام السياسيّ المُتخلف أو في تسلط فئة معينة عليه، وعادة بدعم خارجي.

وهذه الإشكالية التي نتحدث عنها جرت ترجمتها في الوصايا نفسها في موقف الشيخ شمس الدين من مشروع حكومة البحرين لإعادة بناء النظام السياسيّ بتحويله إلى ملكية بدلاً من الإمارة. وقد اتَّخذ سماحة الشيخ شمس الدين موقفاً مؤيداً لهذا المشروع برغم انقسام رأي البحرينيين أنفسهم ومعارضة جزء من الشعب البحريني له. ما جعل بعض أفراد هذا القسم من الشعب البحريني يصف

موقف شمس الدين بأنَّه مُنحاز إلى جانب السلطة على حساب المعارضة الشعبية. ورأى هؤلاء أنَّ من حقهم أن يتساءلوا هل اتَّخذ رئيس المجلس الإسلاميّ الشيعي الأعلى اللبنانيّ موقفه هذا نيابة عن الشعب البحريني؟ وهل يملك وكالة عن الشعب البحرين بهذا الشأن. ومن حقهم إذن أن يتساءلوا عن هذه المواقف المسماة وصايا، هل هي وَصايا أم وِصاية؟!

كما أنَّ من حقهم أن يتساءلوا هل يحق لمرجعيّة خارج البلد أن تفرض رأيها على شعب أو جزء منه في بلد آخر في موضوع ذي طابع محلي وطني وشأن تفصيلي من شؤون الحياة السياسيّة لهذا البلد؟

وتتوالى الأسئلة الإشكالية هنا: هل الولاية للأمة أم لهذا الموقع الذي يُمثله شمس الدين أو غيره؟ هل للمجتمع البحريني وقياداته المحلِّية، أم لغيرها من قيادات ومرجعيات الخارج، ولمزيد من الدقة لمن لا يعتبر الدول العربيّة القطرية أمة قائمة بذاتها، هل الولاية هنا لجزء من الأمّة يمثله الشعب في البحرين أو غيرها، أم أنَّ الولاية لهذا الموقع السياسيّ أو الروحي (العربي أو غير العربي)، هذا السؤال جدِّي جداً في حالة الشيخ محمد مهدي شمس الدين شخصياً. لأنَّه صاحب شعار: «ولاية الأمّة على نفسها» في مُقابل نظرية «ولاية الفقيه». وإذا كانت ولاية الفقيه تُعتبر أمراً دستورياً يمارس داخل دولة إيران الإسلاميّة، وبناءً على استفتاء شعبي على هذا الدستور، فإنَّ موقعاً معارضاً لها (أي الولاية) مثل موقع الشيخ شمس الدين يُمارس ولاية أوسع بكثير مما تدعيه ولاية الفقيه التي احتاجت إلى تكريسها في دستور إيران، بينما يقف فقيه أو مفكر أو سياسي من بلد آخر يمارس رؤيته وما يراه صلاحاً وخيراً نيابة عن شعوب بكاملها بل وضدَّ إرادة جُزء كبير من الشعب نفسه. والمثال

البحريني في الوصايا هنا هو أحد النماذج فقط، التي تعود بنا إلى التَّساؤل مع بعض البحرينيين هل كانت وصايا (بفتح الواو) أم وِصاية (بكسر الواو)؟.

الوصايا: ملاحظات في المضمون

تدفعُ الأفكار الهامة والمُثيرة للجدل التي طرحها الشيخ شمس الدين في «الوصايا» القارئ إلى مناقشة عميقة لها وخصوصاً أنها تمسّ في العُمق إشكاليات راهنة في الاجتماعيّن العربي واللبنانيّ.

فالشَّيخ شمس الدين في «وصاياه» يدعو الشيعة اللبنانيّين والعرب إلى الاندماج الكامل في أوطانهم والعمل السياسيّ خارج إطار الانتماء المذهبي، بل وحتى عدم إنشاء جمعيات حقوق إنسان باسم الشيعة، واقتصار العمل على الطابع الوطني حتى لو تعرضوا للظلم. مُقدماً استثناءين فقط، واحد واضح وحاسم وهو المثال العراقي تحت حُكم صدام حسين (الذي أطيح به في نيسان عام 2003م) وآخر غير واضح ومرَّ ذكره في الوصايا بشكلٍ غير تفصيلي، والمقصود به مثال النظام السعودي ـ الوهابي. ومع ذلك فالخطاب الموجه إلى الشيعة منذ الصفحة الأولى لـ«الوصايا» يستند في دعوته لاندماج الشيعة في أوطانهم إلى التجربة اللبنانيّة وتحديداً تجربة الإمام السيد موسى الصدر. لذلك فإنَّ من المُهم مناقشة دور الشيعة في التجربة اللبنانيّة أولاً، ثم صلاحية وإمكانية الاستفادة العربية من التجربة اللبنانيّة في علاقة الشيعة بدولتهم ثانياً.

1 ـ في التجربة الشيعيّة اللبنانيّة وكما قال الشيخ شمس الدين بحق، فإنَّ أول اعتراف قانوني بالشيعة ـ ولو أنّه لم ينعكس بشكل فعلي داخل النظام ـ تمّ في عشرينات القرن العشرين على يد الانتداب الفرنسي، عندما صدر نص قانوني عام

1926م يعتبر الطائفة الشيعيّة طائفة قائمة بذاتها معترفاً بها وبفقهها في الأحوال الشخصية، وأُعطيت لاحقاً المكانة نفسها للطوائف الأخرى، وتُوِّج ذلك بصدور قانون المجلس الإسلاميّ الشيعي الأعلى عام 1967م وجرى تطبيقه عام 1969م بانتخاب الإمام السيد موسى الصدر رئيساً له.

إذاً قبل الاندماج جاء الاعتراف، وهي دينامية مُتبادلة: اعتراف النظام السياسيّ والقانوني اللبنانيّ بالشيعة كفئة مسلمة متمايزة عن غيرها (من المسلمين السُّنة) بخلاف التجربة العثمانية التي كانت تعترف بالطوائف المسيحية واليهودية ولا تعترف بغير السُّنة في المجال التشريعيّ الإسلاميّ، كمِلَّة خاصة وفقاً لنظام المِلل العثماني. إذن هنا الاعتراف القانوني والسياسيّ هو الذي مهّد للاندماج الشيعي اللبنانيّ.

لقد قامت الدولة بدءاً بدولة الانتداب الفرنسي في لبنان بإعطاء الشيعة حقوقاً لم تكن مُكرسة من قبل، فأنشأت لهم جهازاً دينياً خاصاً بهم هو عبارة عن موقع إداري للمُفتين (الجعفريين) في كل محافظات لبنان. وتمّ إنشاء المحاكم الشرعية الشيعيّة التي تقضي بالفقه الشيعي. ولقد جاء إنجاز المجلس الإسلاميّ الشيعي الأعلى ليضع الطائفة الشيعيّة على قدر المساواة مع الطوائف الأخرى وخصوصاً الإسلاميّة كالسُّنة والدروز. وقد أُنيط بالمجلس الشيعي مهمة الزعامة الروحية والتمثيلية الرسميّة للطائفة الشيعيّة والنُّطق باسمها ورعاية أوقافها والدفاع عن حقوقها أمام المراجع المختصة، والإشراف على المحاكم والإفتاء وإنشاء الجامعات والمعاهد ووسائل الإعلام والمراكز الصحية وغير ذلك من الصلاحيات الواسعة جداً، ومنها حقُّ الطَّعن الدستوري بالقوانين التي تُشكل مسّاً بالأحوال الشخصية الخاصة بالطائفة.

ويُمكن العودة إلى مواد قانون إنشاء المجلس الشيعي الحامل

للرقم 72/ 67 لعام 1967م، لملاحظة حجم الاعتراف والصلاحيات القانونية والدستورية والسياسيّة والنفوذ الاجتماعيّ الواسع، الناتجة عن هذا الاعتراف.

وقد دفع هذا الإقرار بحقوق الطائفة الشيعيّة،على غرار من سبقها من طوائف مُعترف بها، بعض الباحثين إلى وصف ما حصل بأنه تقوية للطوائف على حساب الدولة[1].

هذه هي التجربة اللبنانيّة التي يُطالب الشيخ شمس الدين الشيعة العرب بالاستفادة منها، وهي مطالبة تقتصر على النتائج أي الاندماج (برغم إمكانية الجدل بشأن مستوى الاندماج بين الطوائف والوطن في لبنان) دون المقدمات وهو الاعتراف: اعتراف النظام السياسيّ والقانوني بحقوق الشيعة كفئة خاصة داخل المجتمع، تستطيع معه أن يكون لها كيانها القانوني الخاص بما في ذلك القدرة على فتح جامعات، ومثال الجامعة الإسلاميّة التابعة للمجلس الإسلاميّ الشيعي الأعلى هو مثال يفتخر به شمس الدين وكثير من الشيعة لأنَّه يعوّض على الطائفة غبناً قديماً عمره عقوداً من الزمن، عندما قام الكاثوليك بتأسيس الجامعة اليسوعية في القرن التاسع عشر، ثم قام البروتستانت الإنجيليون بتأسيس الجامعة الأميركية في نفس القرن، ولاحقاً أسس السُّنة الجامعة العربيّة في بيروت بدعم من جامعة الإسكندرية في ظل الحُكم الناصري.

إنَّ المؤدَّى المنطقي للتَّمثل بالتجربة اللبنانيّة، يعني أنَّ على الأنظمة العربيّة التي تعيش فيها جماعات شيعيّة أن تتعامل معهم على

---

(1) أنظر مثلاً انتقادات جورج قرم، في: **لبنان المعاصر، تاريخ ومجتمع**، بيروت ـ المكتبة الشرقية، ط1، 2004 م، ص 92 و93 وكذلك ص 111. كما يُمكن مراجعة انتقادات عمر مسقاوي المذكورة في مكان آخر من هذا الكتاب.

غرار معاملة النظام اللبنانيّ الطائفي مع الطائفة الشيعيّة، من قَبيل الاعتراف بهم وبخصوصياتهم قبل مطالبة الشيعة بالاندماج. فهل حصل ذلك؟! وهل هو قابل للتحقق في ظل أنظمة لا تُراعي التمثيل الطائفي في المناصب العامة. لأنّ الاختلاف في بنية الأنظمة يمنع من نسخ التجربة اللبنانيّة.

إذاً فالدعوة التي أطلقها رئيس المجلس الشيعي اللبنانيّ تبدو متناقضة مع نفسها ومع جوهر التجربة اللبنانيّة، لأنه يستنتج خطأ مقولة الاندماج على أنها حلٌّ سحري، فيما المشكلة الأولى والمربع الأول للحل، وفقاً للحالة اللبنانيّة، هو الاعتراف بحقوق الجماعات، وليس بالضرورة أن يأتي تفصيل هذا الاعتراف نَسْخاً للطائفية اللبنانيّة، بل إنَّ لكل بلد تجربته الخاصة في الاعتراف المُؤدي إلى الاندماج.

يقودنا هذا النقاش إلى النقطة الثانية المُكملة، ويتعلق الأمر بحالة الاطمئنان الذي يشعر به الزعيم الرسمي للشيعة اللبنانيّين على مستقبل جماعته في لبنان لكي يدعو الآخرين إلى سُلوك المسار نفسه.

هذا الاطمئنان هو وليد سلسلة من الانجازات المتراكمة بدأ من بدايات الاعتراف القانوني بجماعته مروراً بمكتسبات سياسيّة واقتصاديّة وإستراتيجية حققها الشيعة في لبنان، ويكفي أن نعود إلى نصٍ آخر للشيخ شمس الدين ألقاه عام 1971م في حسينية أهالي «هونين» في برج حمود، قبل أربعة أعوام فقط من اندلاع الحرب الأهليّة اللبنانيّة، حين كان يُظهر في خطابه الامتعاض من عدم تلبية حقوق الطائفة الشيعيّة برغم المكتسبات القانونية التي حققتها داخل الدولة[1].

---

(1) شمس الدين، **دراسات ومواقف**، الجزء الأول، ص249. وسوف ننشر هذا الخطاب بكامله كوثيقة خاصة في آخر الكتاب.

لقد كان ذلك الخطاب يتَّسم بالصِّفة التعبوية الثورية لفئة تُطالب بتغيير قواعد اللعبة السياسيّة لتأخذ مزيداً من حصص السلطة داخل النظام. وبهذا المعنى يكون هذا الخطاب «طوباوياً» بالمفهوم الذي كرّسه كارل مانهايم في علم اجتماع المعرفة.

أما في العام 2000م، فالنص الذي سجله الشيخ شمس الدين نفسه يأتي من موقع آخر؛ من موقع فئة اجتماعية باتت داخل السلطة بقدر أوسع من النفوذ وبمكاسب يُخشى عليها، وبالتالي فهو يُقدم خطاباً مكتفياً بذاته لا يريد تغيير الواقع، بل المحافظة عليه وعلى مكتسباته. وبالتالي فهو يتسم بصفة المحافظة على روابط النظام القائم. وهو ما يصفه كارل مانهايم بسمة الخطاب «الأيديولوجي».

لماذا هذا الانتقال إذن؟. لأنّ الوضعية الاجتماعيّة والسياسيّة للشيخ شمس الدين نفسه وللفئات التي ينطق باسمها قد تغيرت.

أ - عام 1971م كان المجلس الشيعي في المعارضة وعلى هامش السلطة، محارباً من قبل الزعامة الرئيسية التي تمثل الشيعة داخل مجلس النواب. وبالتالي كان المجلس مهمشاً ولا يتمتع بنفوذ فعلي داخل دوائر الدولة، بل من كونه قوة تغيير داخل السياق الشيعي وداخل السياق اللبنانيّ ككل.

ب - عام 1971م كان الجنوب اللبنانيّ معقل الشيعة الديموغرافي والجغرافي مهدّداً بالاعتداءات الإسرائيليّة وبتحوله إلى ساحة للصراع يدفع الشيعة أنفسهم ثمناً له، ما أشعرهم بالقلق الشديد وضياع المستقبل.

ج - لم يكن النظام السياسيّ اللبنانيّ يسمح بإصلاح جذري أو جدِّي فيه، وكانت الطائفة المارونية تسيطر على غالبية

مقاليد السلطة على حساب جميع المسلمين؛ سنة وشيعة ودروزاً.

د - لم يكن لدى الشيعة من نصير سياسي إقليمي. وعداؤهم لإسرائيل يجعلهم يدفعون الثمن في جنوب لبنان. وفي العراق النظام السياسيّ معادٍ للشيعة وللمرجعيّة الدينيّة. وفي إيران النظام الشاهنشاهي مؤيد لإسرائيل وأميركا ومعادٍ لحقوق العرب، وبالتالي فهو يتمتع بقدرة سلبية لا إيجابية على وضع الشيعة اللبنانيّين المقاطعين له بسبب هويته السياسيّة وبسبب عدائه الداخلي للمرجعيّة الدينيّة.

لكن ماذا حصل بين عامي 1971م و2000م أي بين خطاب حُسينية هُونين ونصوص الوصايا؟:

أ - حصل اتّفاق الطائف الذي أعيد بمُوجبه توزيع السلطة بين الطوائف؛ فقد تنازلت الطائفة المارونية عن بعض صلاحياتها للمسلمين السُّنة وبنسبة أقل للمسلمين الشيعة. فجرى تعزيز موقع رئاسة المجلس النيابي وتكريسه للشيعة. وتسلَّم هذا المنصب شخصيّة هي أقرب لتيار المجلس الشيعي وليست معادية له، كما كان الأمر في السبعينات. كما تعزَّز وضع الشيعة في عدد نواب البرلمان، بناءً على مبدأ المناصفة بين المسلمين والمسيحيين، وهو مبدأ سرى أيضاً على مناصب كبار الموظفين الحكوميين. حيث بات النظام الجديد أكثر إنصافاً تجاه الطوائف المتعددة، وبات الطاقم السياسيّ الحاكم المقرب من سوريا يضم رفيق الحريري عن السُّنة ووليد جنبلاط عن الدروز ونبيه بري عن الشيعة. وبات المجلس الشيعي أقرب إلى هذه التشكيلة ويحظى بمكاسب داخل الدولة، منها ما أشار شمس الدين

إليه في الوصايا وهو إنشاء الجامعة الإسلاميّة.

ب ـ تطوّر المقاومة في المناطق الشيعيّة المحتلة إلى حد اعترفت معه إسرائيل بعدم قدرتها على الاستمرار في الاحتلال واضطرت للانسحاب. فحقَّق الشيعة بذلك تحريراً لأراضيهم المحتلة حفاظاً على معقلهم الجغرافي والديموغرافي، واستقراراً نسبياً بخلاف القلق والضياع السابق في فترة السبعينات. أكثر من ذلك، قدَّم الشيعة من خلال المقاومة التي قادها حزب الله وأدَّت إلى تحرير الجنوب والبقاع الغربيّ في أيار 2000م، نموذجاً يفتخر به الشيعة واللبنانيّون عموماً، ولكنّه في المعنى الوطني أعطى الشيعة هوية جديدة هي هوية صنع سيادة لبنان.

لقد بات لبنان مُمتناً في استقلاله من الاحتلال الإسرائيليّ إلى تضحيات الشيعة خلال 30 عاماً من المقاومة، بعدما كانت أيديولوجيا الطوائف الأخرى تشير إلى صناعة استقلال لبنان مرَّة على يد الموارنة؛ إثر الحرب العالميّة الأولى، وعبر الانتداب الفرنسي، ثم مرة ثانية عبر الثنائية المارونية ـ السُّنية عام 1943م.

أُضيف الآن إلى الهوية اللبنانيّة الضِّلع الثالث: الشيعي، فجاء التوازن الوطني هنا بين الطوائف الثلاث الرئيسية المساهمة في استقلال لبنان على السوية. ما أعطى الشيعة شعوراً بالإسهام الفعلي في صُنع هوية لبنان واستقلاله، ما كان ممكناً لولا مقاومتهم.

وإذا أضفنا إلى ذلك التوسع الديموغرافي والاقتصادي لأبناء الطائفة الشيعيّة في لبنان والخارج، والتنمية التربوية والمؤسساتية التي شهدتها مناطقهم، لاستطعنا أن نُدرك حجم الاعتداد بالهوية والذات الذي يشعرون به.

ج ـ الوضع الإقليمي تغير، ونشأت الجمهورية الإسلاميّة في إيران بعد ثورة شعبية هزت الكون وأعادت تقسيم التوازن الإستراتيجي في المنطقة خصوصاً بعد كمب ديفيد (اتّفاقية السلام المصرية ـ الإسرائيليّة) فأعيد الاعتبار إلى القضية الفلسطينية، وأعيد الاعتبار إلى المرجعيّة الشيعيّة الدينيّة التي يعتبر المجلس الشيعي نفسه مُقرباً منها.

لقد ساعدت الجمهورية الإسلاميّة في إعطاء نصير إقليميّ للشيعة اللبنانيّين، فلم يعودوا يشعرون باليُتم الإقليمي في مُوازاة الدعم الذي كانت تتلقاه الطوائف الأخرى: المسيحية من الغرب (فرنسا وأميركا) والسُّنة من الدول العربيّة (مصر والسعودية خصوصاً). وبرز الدعم الإيراني في موضوع المقاومة ضدّ إسرائيل وخصوصاً في إعادة إعمار المناطق التي تعرَّضت للاعتداء والتدمير.

كُل هذه العوامل جعلت الشيعة اللبنانيّين يشعرون بالاطمئنان والقوة والمساهمة الفعلية في صناعة الأحداث والقرارات الرئيسية في وطنهم. الأمر الذي عبّر عنه خطاب الشيخ شمس الدين في الوصايا، وهو خطاب يُقدم نموذجاً شيعياً متمكناً واثقاً من ذاته، ومن الوضعية الاجتماعيّة التي يُدافع عنها، أين منها وضعية الشيعة العرب الآخرين، وهي وضعية مُتفاوتة من بلد إلى آخر، لكنّها تصل في أحد البلدان (كالسعودية) إلى حدٍّ أنّ أبناءهم يدرسون في مناهج وكُتب مدرسية، مقولات تصفُ الشيعة بأنَّهم روافض وكفار؟!.

وثيقة رقم (١)

كلمةُ الشيخ شمس الدين

في افْتتاح نادي هُونين الحُسيني

في بُرج حمُّود سنة ١٩٧١م

«.. حينَ قيل لي إنَّ أهل هُونين سيحتفلون بافتتاح مؤسستهم التي شيدوها بجهدهم الخاص، مرَّت في خيالي صُور الرجال، والنساء، والولدان، الذين أُخرجوا من ديارهم بالاحتلال وبالإرهاب، مجردين إلا من إيمانهم، ومن عزائمهم، فحققوا لأنفسهم في سنين قليلة ما أستطيع أن أسمِّيه: معجزة هونين.

وها هي هُونين، ممثلة في أبنائها تحتفل الآن بإنجاز كبير هو هذه المؤسسة المباركة التي تحمل صفة دينية، واجتماعية، وثقافيّة.

وهي كظاهرة ذات دلالات اجتماعية، ليست مُعلقة في الفراغ، وإنما تمتُّ بنسب عريق إلى المجتمع، الذي ظهرت وتبلورت فيه.

حين نُجرد هذه الظاهرة من حدودها الخاصة، ونلاحظها بصورة أكثر شمولاً، نجد أنها ظاهرة مميزة للمسلمين الشيعة في لبنان، في

السنين الأخيرة، فلا نجد قرية، أو مجتمعاً شيعياً، في مدينة من المدن اللبنانيّة، إلا وقد أسس مركزاً دينياً وثقافياً كهذا المركز الذي نحتفل بافتتاحه الآن، أو هو في طريق تأسيس مركز كهذا، أو يُفكر في القيام بصورة جدية في القيام بعمل من هذا القبيل.

ونحن نعرف من علم الاجتماع، ومن علم النفس الاجتماعيّ، أن هذه الظاهرات ذات دلالات خاصة، فما هي الدلالات التي تحملها هذه الظاهرة؟

إنَّها ـ فيما نرى ـ تعبير عن التطلع الدينيّ، والثقافي، والاجتماعيّ، للطائفة الشيعيّة في العصر الحاضر، ونحن إذاً أمام ظاهرة من ظاهرات التعبير عن الذات.

فالشيعة ـ لأسباب تاريخية واجتماعية ـ يَتوقُون إلى أن يُؤكّدوا في تعبير بارز وملموس شخصيتهم الخاصة، وذاتيتهم المتميزة. وذلك بعدما مضت عليهم قرون كثيرة وهم يعيشون في ذُعر اكتشاف هويتهم المذهبية الخاصة، لأنّ ذلك كان يعني في حالات كثيرة اضطهادهم والتنكيل بهم.

لقد تعرَّض الشيعة عبر تاريخهم الطويل، إلى عمليات اضطهاد متلاحقة من السلطات التي كانوا يعيشون في ظلها في أوطانهم، كانت تستهدف محوهم وتذويب شخصيتهم الفكريّة المميزة لهم، وحرمانهم من فُرص العيش الآمن الكريم، وقد كان ردُّ الفعل الذي واجهوا به هذه المحاولات هو الثورة، كلما أتيح لهم أن يثوروا، وقد كانوا باستمرار يخسرون ثورتهم على صعيد المنافع العاجلة، ولكنّهم كانوا يربحون شيئاً واحداً هو ذاتيتهم الخاصة، كانوا دائماً يقولون للطغاة بالجراح وبالشهداء: إنَّنا هنا..!! وبهذا الأسلوب الذاتي صانوا شخصيتهم وصانوا ذاتهم من الذوبان.

أما الآن، وبعد أن ذهبت عصور الاضطهاد إلى غير رجعة، فقد أتيح للشيعة بأن يعبّروا عن ذاتهم بطرق أخرى، وما هذه المؤسسات التي يقيمها الشيعة هنا وهناك في مجتمعاتهم المحلية، إلا تعبير عن ذاتيتهم الخاصة، وعن الصيغة الحياتية التي يسعون إليها في هذا العصر.

فهي ـ من جهة ـ ردٌّ فعل ضد الدعوات المادية والإلحادية، التي تجد في واقع أنَّ الشيعة طائفة مضطهدة قديماً، ومهملة الآن، ما يطمّعها في أن تستوعب الأجيال الجديدة من هذه الطائفة، فتقطعها عن تاريخها وعن عقيدتها، وعن ولائها الوطني، وقد كان رد الفعل هو منطق الرَّفض: رفض الإلحاد بكل ما ينطوي عليه ويجر إليه، وقد وجد هذا الرفض التعبير عنه في مواقف كثيرة، ومن جملتها هذه الظاهرة التي نتحدث عنها. إنَّ هذه الظاهرة تعني التصاقاً أكثر جدية وفاعلية وحرارة بالإسلام عقيدة وتاريخاً، وتعني ثقافة تستمد إنسانيتها ومغزاها الحضاري من الدين، وتعني صيغة للحياة الاجتماعيّة تستمد أخلاقها ومُثلها العليا من الدين.

والشيعة حين يُعبّرون عن ذاتيتهم الخاصة بهذا الأسلوب، فإنَّما يُعبّرون به أيضاً ـ من جهة أخرى ـ عن طموحهم إلى مستوى من الحياة في وطنهم يجعلهم متساوين في مستوى المعيشة، وفي الفُرص المتاحة، وفي أسباب التقدم مع مواطنيهم الآخرين الأكثر حظّاً منهم في هذا الوطن.

إنَّهم يطمحون ـ وهذا ما تسعى إليه قاداتهم الروحية الواعية ـ إلى مستوى متقدم من الحياة لا يمثل انقطاعاً عن تراثهم الدينيّ والثقافي، وإنما يمثل حياة موصولة بهذا التراث.

ولكنّ هذا لا يزال مُجرد طموح فقط، لا يزال مُجرد أمل، ولا يبلغ قطعاً أن يكون حقيقة واقعة، فالشيعة بوجه عام لا يزالون

يعيشون في مستوى متخلف بدرجة كبيرة جداً عن الآخرين في الخدمات الصحية والتعليم والعمل والزراعة وغير ذلك، وتُعاني القرية الشيعيّة من تخلف خطير في شتَّى مرافق الحياة يجعلها بالنسبة إلى غيرها أشبه بالمنفى.

عند هذه النقطة علينا أن نواجه حقيقة جديدة، هي أنَّ الدولة: السلطة التشريعيّة، والسلطة التنفيذية، هي التي تتحمل مسؤوليّة الوضع المتخلف الذي يُعاني منه الشيعة في لبنان.

إنَّ عار وُجود لُبنانَيْنِ: لبنان مُتقدم ومزدهر يمثل منارة في الشرق الأوسط، ولبنان آخر مُتأخر ومُتخلف.. إنَّ هذا العار تحمله الدولة. إنَّ الدولة هي المسؤولة عن هذا الوضع، فهي حتى الآن لا تمثل بالنسبة إلى الشيعة إلا قوة بوليسية لا غير، وهي بالنسبة إلى الشيعة بعيدة عن أن تكون دولة خدمات، كما يفترض في الدولة المعاصرة أن تكون، وبرهان ذلك قائم في التخلف الذي يُعاني الشيعة منه.. التخلف الذي واجهه الشيعة بالقرار، بالهجرة من الريف إلى المدن، والهجرة من لبنان إلى خارجه.

إنَّ الهجرة إلى خارج الوطن اللبنانيّ ظاهرة لبنانية عامة، وليست ظاهرة شيعيّة فقط، ولكنّ لها أسباباً مختلفة، فبينما يُهاجر الآخرون من أجل أن يرتفعوا بحياتهم من مستوى حسن إلى مستوى أحسن منه، نجد أنَّ الشيعي يهاجر ـ في الغالب ـ لأنه لا يستطيع أن يوفر في وطنه لنفسه ولذويه المستوى اللائق من العيش، ويهاجر فراراً من التخلف، والفقر، والخراب، الذي يواجهه.

من المسؤول عن هذا؟

لا أُريد أن أُلقي المسؤوليّة على مُمثلي الشيعة وحدهم في التشريع والحُكم، فهم قسم من جهاز كبير مُتشعب اسمه الدولة. إنَّ

ممثلي الشيعة يحملون نصيبهم من المسؤوليّة، ولكنّهم ليسوا وحدهم، إنَّ المسؤول هو الدولة كلها، وكل رجل في الدولة، وكل جهاز من أجهزتها يقف عقبة في طريق تطوير المناطق المتخلفة في لبنان، يعتبر مسؤولاً عن التخلف.

إنَّ الشيعة يُعانون من اضطهاد خفي، هو الإهمال واللامبالاة، ولذا فإنَّهم يمثلون الفريق الأضعف لدى سنوح كل فرصة يمكن أن تُحسِّن أوضاعهم، وترفع من مستوى مناطقهم المتخلفة، فيخرجون من كل مباراة بالوعود التي نادراً ما تتحقق، ونادراً ما تتحقق كاملة.

إنَّ الشيعة مهما اضْطُهدوا قديماً، ومهما أهملوا الآن ومهما كانت بلادهم خربة، ومهما كانت حياتهم متخلفة، مهما كانت الصعوبات التي يواجهونها في سبيل تحصيل خبزهم اليومي، لن يتنكروا لوطنهم الآن كما لم يتنكروا له في الماضي، سيظلون لبنانيين مُخلصين أُمناء، يفدون وطنهم، ويدافعون عنه ويعملون من أجله بكل سبيل.

وها هو جنوب لبنان الشيعي، يواجه الآن أعظم أيامه شرفاً، وأكثرها مرارة، حين يَثْبتُ النِّساء والرجال الذين لم يجرفهم سيل الهجرة، الآباء والأمهات مع أطفالهم في قُراهم ومزارعهم المكشوفة أمام فوهات مدافع الغزاة المُجرمين، وهم يُعانون من حياتهم المكشوفة أمام فُوهات مدافع الغزاة المجرمين، وهم يُعانون من حياتهم المجهدة الحافلة بالمصاعب وخيبات الأمل... إنَّ حبهم لوطنهم هو الذي ثبّت أقدامهم، ولكنّهم بحاجة إلى شيء أكثر من الحب، إنَّهم بحاجة إلى العدل، والإنصاف، بحاجة إلى أن يُعاملوا باعتبارهم لُبنانيين ينبغي أن يتساووا مع مواطنيهم الآخرين في مستوى المعيشة، وفي الفُرص المتاحة، وإلا فإنَّ تعلقهم بوطنهم وحبهم له،

لا يعني أبداً تعلقهم بالقيادات التي تخونهم أو تهملهم أو تساوم على حقوقهم المشروعة في العيش الآمن الكريم.

وعلى الدولة أن تعلم أنَّ نجاح أي نظام للحكم لا يُقاس بما يقدمه من مناصب وامتيازات إلى جملة من الأشخاص يمثلون دائماً القوى المسيطرة في أي نظام، وإنَّما يُقاس نجاح النظام بمقدار ما يقدم من خدمات ويرفع من مستوى معيشة الناس العاديين المجردين من أي قوة، ومن أي عون، والذين ليس لديهم إلا امتياز واحد، هو أنَّهم لبنانيون.

أيها الأخوة:

في حديث شريف رُوي عن النبي محمد (ص) يصور فيه المجتمع الأفضل بقوله: «مثلُ المؤمنين في توادِّهم وتراحمهم وتعاطفهم مَثَل الجسد إذا اشتكى منه عُضو تداعى له سائر الجسد بالسَّهر والحُمى»[1] إنَّ الطائفة الشيعيّة أيها الأخوة هي العضو الذي يشتكي من المجتمع اللبنانيّ، وهذا المثل الأعلى للمجتمع اللبنانيّ، هو ما تطمح الطائفة الشيعيّة إلى أن يكون عليه مجتمعنا اللبنانيّ.

---

(1) صحيح مسلم، ج4 ص1999 ح66، من كتاب البِر، دار إحياء التراث العربي.

وثيقة رقم (٢)

الوصايا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين.

نبدأ في هذه الليلة، في الساعة الرابعة وعشر دقائق من سَحر ليلة الإثنين، الخامس والعشرين من شهر كانون الأول لسنة 2000 ميلادية، وهو سَحر ليلة الاثنين في التاسع والعشرين من شهر رمضان المبارك لسنة 1421 هجرية، وأنا في باريس، في منزل الأخ المحسن النبيل محمد مهدي التاجر، أتلقى العلاج من داء السّرطان وأسأل الله أن يجعَله ناجعاً وشافياً...

أبدأ بإملاء هذه الوصايا السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة والعلميّة، لعل الله يجعل فيها نفعاً للناس عامة، وللمسلمين خاصة، ولخصوص أتباع خط «أهل البيت» بوجه خاص.

[إلى عُموم الشيعة في مختلف الأوطان]

وأبدأ هذه الوصايا بوصيتي إلى عُموم الشيعة:

أُوصي أبنائي إخواني الشيعة الإمامية في كل وطن من أوطانهم، وفي كل مجتمع من مجتمعاتهم، أن يُدمجوا أنفسهم في أقوامهم وفي مجتمعاتهم وفي أوطانهم، وأن لا يُميزوا أنفسهم بأي تميز خاص، وان لا يخترعوا لأنفسهم مشروعاً خاصاً يُميزهم عن غيرهم، لأنّ المبدأ الأساس في الإسلام - وهو المبدأ الذي أقره أهل البيت المعصومون (ع) - هو وحدة الأمّة، التي تلازم وحدة المصلحة، ووحدة الأمّة تقتضي الاندماج وعدم التَّمايز.

وأُوصيهم بألا ينجرُّوا وألا يندفعوا وراء كل دعوةٍ تُريد أن تُميّزهم تحت أي ستار من العناوين، من قبيل إنصافهم ورفع الظلامة عنهم، ومن قبيل كونهم أقلية من الأقليات لها حقوق غير تلك الحقوق التي تتمتع بها سائر الأقليات.

إنَّ هذه الدعوات كانت ولا تزال شراً مطلقاً، عادت على الشيعة بأسوأ الظروف، الشيعةُ يحسّنون ظروف حياتهم ومشاركتهم في مجتمعهم عن طريق اندماجهم في الاجتماع الوطني العام، والاجتماع الإسلاميّ العام، والاجتماع القومي العام، ولا يجوز ولا يصح أن يُحاولوا - حتى أمام ظُلم الأنظمة - أن يقوموا بأنفسهم وحدهم بمعزل عن قوى أقوامهم بمشاريع خاصة للتصحيح والتقويم، لأنّ هذا يعود عليهم بالضَّرر ولا يعود على المجتمع بأي نفع. وقد جرت سيرة وسُنة أهل البيت (ع) على هذا النهج، ووصايا الإمام الباقر والإمام الصادق وغيرهما من الأئمة (ع) هي على هذا النهج.

فقد ظهرت في العقدين أو العقود الأخيرة من السنين ظاهرة في

دائرة الشيعة العرب بشكل خاص، وبدائرة الشيعة بوجه عام، وهي إنشاء تكتلات حزبية سياسيّة بوجه خاص لغرض المطالبة بحقوق الشيعة، أو إظهار شخصيّة الشيعة، أو الدفاع عن حقوق الشيعة.

وهذه التكوينات ـ بحسب رَصْدنا لما آلت إليه ـ لم تُؤدِّ إلى أية نتيجة تذكر، بل أدَّت إلى كثير من الأزمات، وعمّقت الخوف والحذر وسوء الظن والتربُّص في أنفس بقية المسلمين في المجتمع من خصوص طائفة الشيعة، وسعت نحو عزلهم بشكل أو بآخر عن الحياة العامة وعن التفاعل مع نظام المصالح العامة.

هذه التكوينات ـ تارة يُراد لها أن تكون تكوينات ثقافيّة محضة، وهنا يجب ألّا يغلب عليها طابع المذهبية التمايزية، وإنّما يجب أن تنطلق من رؤية وحدوية إلى الأمّة، تعتمد على الجوامع المشتركة ـ وما أكثرها ـ التي تجمع المسلمين فيما بينهم ولا تُركز على خصوصيات التمايز وعلى خصوصيات التباين... وإما أن تكون تجمعات سياسيّة أو اقتصاديّة وهذا أمر لا يجوز في نظرنا أن يتم بوجه من الوجوه على الإطلاق.

وقد ثبت بالتجربة أنَّ التجمعات الشيعيّة المعاصرة، من قَبيل «حزب الدعوة» وغير «حزب الدعوة»، لم تستطع أن تُحقّق لنفسها بُعداً إسلاميّاً داخل الطوائف والمذاهب الأخرى، وإنَّما حقَّقت في أحسن الأحوال تعايُشاً هشاً مَشُوباً بالشَّك والحذر.

وهنا قد تُثار في هذه الحالة التجربة اللبنانيّة التي تميزت مُنذ نهضة الإمام السيد موسى الصدر، وهذا ما سنعرض له في ما يلي:

تجربة الشيعة اللبنانيّين

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

نُتابع تسجيل هذه الوصايا في باريس ليلة عيد الفطر المبارك.

سنعرض لتجربة الشيعة اللبنانيّين باعتبارهم نموذجاً للنجاح الوحيد الذي تحقَّق في العصر الحديث لتصحيح وضع الشيعة في مُجتمع متنوع.

كان الشِّيعة اللبنانيّون طوال العهد العثماني فئة مهمَّشة عن المجتمع بالكامل، ليست لها أية مشاركة في أي قرار من قرارات الاجتماع، كانت معزولة في مناطقها، خاصة في منطقة جبل عامل واستمرت على هذه الحالة إلى أن جاء الانتداب الفرنسي وأُعيد تكوين دولة لبنان في سنة 1921م.

في هذه المرحلة بدأت تتكون للشيعة شخصيّة معنوية في الاجتماع اللبنانيّ، ولكنّها كانت شخصيّة شبحية لا دور لها يُذكر في القرار العام، سواء كان سياسياً أو تنظيمياً أو إدارياً أو تنموياً، على الإطلاق ـ على الظاهر ـ كما لم يكن لها تمثيل يُذكر في تشكيلات الدولة اللبنانيّة في ذلك الحين. ولكنّ الأمر تغير نوعاً ما بعد إعلان الاستقلال، حيث حصل الشيعة على مزيد من المكاسب في تنظيم الدولة، وفي تشكيل الإدارة، وفي الميزانية العامة، وفي المجلس النيابي، فأصبحت لهم شخصيّة سياسيّة ومعنوية قائمة على نظام الطوائف المعمول به في لبنان.

إلا أنَّ هذا الحضور المُميز، والذي مثّل نقلة نوعية كبيرة في حضور الشيعة في الحياة العامة في لبنان وفي تشكيل الاجتماع اللبنانيّ، كان لا يزال ناقصاً نقصاً فادحاً. لقد كان هناك حضور

نيابي في مستوى أقل من المستوى المطلوب، وكان هناك حضور في الإدارة أيضاً، ولكن لم يكن هناك أي حضور يذكر في القرار السياسيّ.

كان القرار السياسيّ والقرار التنموي يُتَّخذان بمعزل عن الشيعة وعن مُمثليهم، ولذلك وُلدت حالتان من الحرمان: الحرمان التَّنموي، حيث بقيت مناطق الشيعة مُهملة من دون تنمية، وتعيش حياة بدائية وشظفة محرومة من جميع وسائل الحياة الحديثة، وكان هناك أيضاً حرمان في الحضور الإداري، فلم يكن للشيعة أي موقع يذكر في إدارة شؤون الدولة على الإطلاق، سوى رئاسة مجلس النواب التي لم يكن لها دور يذكر في اتخاذ القرارت، إذ إنّ القرارات التي تتخذ في مجلس النواب كانت تتبلور بين القوتين المهيمنتين على النظام السياسيّ، وهما بالدرجة الأولى قوة رئيس الجمهورية، وبالدرجة الثانية قوة رئيس الوزراء، وقد جرت الحال على هذا المنوال.

وحصلت في هذه الأثناء نهضة جانبية في مجال التعليم، فانخرط الشيعة إلى حدٍّ كبير في المدارس، وتكونت منهم شيئاً فشيئاً نخبة متعلمة ومتطلعة.

ونتيجة لجميع هذه التطورات أيضاً، حصلت هجرة شيعيّة من الأرياف إلى المدن، وخاصة في بيروت، وبدأت تتكون نواة صغيرة لما يُمكن تسميته بورجوازية شيعيّة، وطبقة مكتفية من الشيعة، إلى جانب الفئة المتعلمة التي تخرجت من الكليات وبعض الجامعات.

هذه الفئة بدأت تتحسَّس أحوالها، وتتلمَّس الدنيا من حولها، وترى ما هي فيه من حرمان وما عليه الشيعة عموماً من حرمان. هذه الفئة (رأت أنه يُمكن أن تحقِّق لنفسها مواقع) ليس في التكتل

الداخلي، وليس في التماس السُّبل لتكوين القوة الذاتية المجتمعية التي تندمج وتتفاعل مع قوى المجتمع، وإنَّما وجدت أو رأت أنه يمكن أن تحقق لنفسها مواقع من خلال الخروج عن دائرة المذهبية، والانخراط في التيارات الحزبية العلمانيّة الجديدة.

لم تكن بدايات التحسُّس الشيعي إذاً شيعيّة، وإنَّما كانت علمانيّة ومتأثرة باليسار. فانخرط الشيعة المتعلمون في الأحزاب العلمانيّة (غالباً في الحزب الشيوعي، والاشتراكيّ، والقومي السوري الاجتماعيّ) حتى أنَّ قسماً منهم انخرط في الأحزاب المسيحية الطائفية، من قبيل «حزب الأحرار» و«حزب الكتائب»، وانخرطت نخبة منهم في الأحزاب القومية الكبرى.

إذن، خُروج الشيعة في نخبتهم إلى الفكر الحديث وإلى الحياة الحديثة، وإلى محاولة الخروج من دائرة الحرمان، لم يكن على قاعدة التشيّع وإنَّما كان على قاعدة الحداثة. ولم يفكر أحد ـ إلا قليلاً في ما أعلم ـ أن يُعيد تكوين الشيعة، ويُعيد دمجهم إلى شيعيتهم من جهة، وتصحيح انتماء هذه الشيعة إلى الوطن، والمجتمع الوطني من جهة أخرى.

وبدأت ترتفع شيئاً فشيئاً نظرة تُطلقها تارة شخصيات شيعيّة مرموقة، وتارة تُطلقها جماعات أو جمعيات تشكَّلت على هامش التكوينات السياسيّة القومية واليسارية من جهة أخرى، تطرح شعار حقوق الطائفة الشيعيّة: حُقوقها في المجال السياسيّ، وحقوقها في المجال التنموي. وبدأت تنشأ حركة مَطلبية في هذا المجال، فانْخرط فيها كثيرون.

في هذا الجوّ، جاء الإمام السيد موسى الصدر، ووُلِدت بالتدريج فكرة «المجلس الإسلاميّ الشيعي الأعلى».

هذا المجلس وُلِدت فكرته انطلاقاً من جملة من المعطيات القائمة في الاجتماع اللبنانيّ. أولاً كونه يمثل صيغة من الصيغ الشائعة بين الطوائف اللبنانيّة، حيث إنَّ لكل طائفة هيئة تنظيمية تهتم بشؤونها الداخلية. هذه هي الفكرة التلقائية. الفكرة الثانية، المُعطى الثاني، هو هذا التحسُّس الذي كان يَعمر قلوب النخبة الشيعيّة والشباب الشيعي في لبنان، وشعورهم بالهامشية، وشعورهم بالدونية، وشعورهم بالحرمان، وعدم ثقتهم بأنّ الأحزاب العلمانيّة قادرة على أن تغير شيئاً من واقعهم. فوُلِدت فكرة إعادة الاعتبار إلى الشيعة اللبنانيّين سياسياً وتنموياً واجتماعياً، عن طريق التأكيد على هويتهم الخاصة المنفتحة على الهويات الأخرى المكونة للاجتماع اللبنانيّ وليس المنعزلة والمتباينة عن الاجتماع اللبنانيّ. فكان هناك واقع تنظيمي يقتضي بروز هذا المجلس لإظهار شخصيّة الشيعة ونيل حقوقهم في النظام السياسيّ.

وهذه التجربة في لبنان (تجربة المجالس الملِّية) لعلها تجربة فريدة من نوعها في العالم الإسلاميّ؛ إذ إنّ طبيعة تكوين الاجتماع اللبنانيّ، من مجموعات من الطوائف والمذاهب الدينيّة، هي التي اقتضت ذلك نتيجة لتنظيمات العهد العثماني التي شكّلت الاجتماع العثماني غير السُّني، الاجتماع العثماني الذي ينضوي فيه غير المسلمين، شكّلتهم في مجموعات طائفية.

[رُدودُ الفعل:]

أمام فكرة المجلس، حصلت رُدودُ فعل من نوعين:

رُدود فعل سلبية، وهذه مثَّلتها النخبة الشيعيّة التي كانت مهيمنة في ذلك الحين وفقاً لصيغة 1943م، والتي رأت في هذا المجلس منافساً لها على تولِّي شؤون الشيعة، وعلى النظر في أمورهم، وعلى

التحكم في المناصب والمواقع التي يستحقها الشيعة في النظام اللبنانيّ. لقد كانت رُدود فعل سلبية حادة، وقادتها النخبة السياسيّة التي كانت على رأس السلطة، وفي مقدمتها رئاسة المجلس النيابي.

وكان هناك (ردود فعل إيجابية) من نُخب دافعت عن إنصاف الشيعة وعن إعادة الاعتبار إليهم، وهذه النُخب التفَّت حول فكرة «المجلس الإسلاميّ الشيعي الأعلى» وحول الإمام السيد موسى الصدر ومن كان يتعاون معه ـ التفّت حولهم في سبيل دعم هذا التوجه. وهذه الفئة (مثَّلت قطاعاً) كبيراً من القاعدة الشعبية التي كانت تُحسّ بالحرمان؛ ولكنّها لا تملك الوسيلة المناسبة لمقاومته.

وكانت هناك ردود فعلٍ سلبية من نوع آخر، من قبل القوى السياسيّة العلمانيّة، من قبلِ اليسار، ومن قبل الخط القومي الذي كان يرى في هذه الحركة طائفية يُراد منها ترسيخ الكيان الطائفي والمفهوم الطائفي في النظام اللبنانيّ، مُقابل عملهم ـ فيما يزعمون ـ على إخراج لبنان من الحالة الطائفية.

وكانت هناك رُدود فعل مُتحفّظة ـ على الظاهر ـ من الطائفة السُّنية وغيرها من الطوائف الأخرى، باعتبار أنَّ تكوين هذا المجلس ـ على القاعدة التي أريد له أن يتكوّن عليها ـ يخلق منافساً على مغانم النظام، وعلى فوائد النظام، وعلى مواقع النظام.

وكانت هناك فئة ـ قليلة لعله أو كثيرة ـ في الوسط المسيحي تُدرك ضرورة انطلاق هذه القوة لتحقق مبدأ التوازن. كان يلاحظ أنه لابد أن يكون هناك مبدأ توازن، وكان هناك حُلم لعلّه إنشاء تحالف شيعيّ ماروني، ولعلَّ هذا كان من السياسات الخفية للانتداب الفرنسي... فشجّعت هذه الفئة على نموّ هذه الفكرة وعلى مأسستها وعلى إعطائها الدَّعم الكافي.

هذه هي رُدود الفعل التي صاحبت ورافقت انطلاق فكرة «المجلس الإسلاميّ الشيعي الأعلى» والتي بُلورت أخيراً في الشكل التنظيمي الذي أُقر من قبل الدولة بموجب القانون في أيام الرئيس شارل الحلو.

لقد أُنشئ «المجلس» ليكون إطاراً تنظيمياً جامعاً يجمع كل القوى الحيَّة المتحركة المكونة للجماعة الشيعيّة، وقد أُنشئ وأُعلن وسط فرحة شعبية عارمة، وخلق آمالاً كبيرة جعلت الشِّيعة يشعرون بأنّ أداتهم السياسيّة في الاجتماع اللبنانيّ قد اكتملت، وأنَّها ستخلُق حالة التغيير على جميع المستويات؛ ولكنّ الواقع كان على خلاف ذلك.

أولاً، حصل خطأ، في نظرنا (وهذه نقطة مطروحة في وصاياي لأجل إعادة النظر فيها)، وهو إدخال الجسم النيابي الشيعي للمجلس النيابي ـ إدخال أعضائه أعضاءً حُكميين ومن غير انتخاب في جسم «المجلس الإسلاميّ الشيعي الأعلى» إلى جانب هيئتيه الشرعية والتنفيذية المنتخبتين من الهيئة العامة. إنَّ إدخال النُّواب الشيعة أعضاء حُكميين أدخل جميع انقسامات الشيعة الداخلية، بسبب تحالفات فئاتهم مع الأحزاب والطوائف الأخرى، في صميم المجلس. ومن هنا، فقد وُلد المجلس من أوَّل الأمر إما أن يكون مشلولاً في اتخاذ القرارات، وإما أن يأخذ قرارات هامشية لا تقدم ولا تُؤخِّر، وأما أن يعتمد على مبدأ الإجماع.

وقلَّما اتُّخذت قرارات جذرية في «المجلس الإسلاميّ الشيعي الأعلى» وبعدما اتُّخذت فقلَّما كانت لها فاعلية تذكر على مستوى التنفيذ. هذه الأمور كلها بيَّنت أنَّ الآمال ليست في محلِّها. هذا إلى جانب أمر آخر، وهو أنه على مستوى الهيئة التنفيذية لم يعتبر

المجلس أداة إدارية وتنظيمية بقدر ما اعتبر منصة سياسيّة لكثير من الطامحين الذين يأملون بالحصول على مناصب سياسيّة، وهذا طبعاً أدّى إلى شلل إضافي في قدرة المجلس على التعامل مع الدولة ومع النظام السياسيّ، ومع القوى السياسيّة؛ إذ إنَّ أيَّ قرار يتخذه المجلس وتحاول الجهات (التي هي من داخل المجلس، سواء من الجسم النيابي أو من الجسم المنتخب) تحول دون ذلك نتيجة للطموحات الخاصة التي يسعى البعض للحصول عليها من خلال انتمائه إلى المجلس.

تبيَّن أنَّ الآمال ليست في محلها، وأنَّ المجلس يُواجه صعوبات وبقيت المعادلة زمناً طويلاً كما هي إلى أن اضْطُرَّ المجلس إلى أن يخوض صراعاً مفتوحاً مع القوة السياسيّة المهيمنة وأن يحشد الطبقات الشعبية. وحصلت المواجهة الكبرى بين الجسم السياسيّ الرسمي الموجود في النظام، وبين الجمهور السياسيّ الذي يمثله «المجلس الإسلاميّ الشيعي الأعلى»، وتزامن ذلك مع بدء المشاكل السياسيّة التي نشأت بين لبنان وبين الفلسطينيين والقوى اليسارية التي تحالفت مع الفلسطينيين.

هذه التناقضات وهذه التجاذبات الداخلية التي أحاطت بالمجلس شلَّته عن العمل شللاً نهائياً. فلم تعد هناك قوة سياسيّة للمجلس تستطيع أن تمارس أي شكل من أشكال الضغط؛ لأنّ القوى السياسيّة النيابية في المجلس تهمّشت وتوزّعت على ولاءاتها الخاصة، والقوة المنتخبة من المدنيين لم يكن لها حَوْلٌ يُذكر ولا تأثير يُذكر على القاعدة الشعبية بحكم عدم انتماء بعضها إلى القوى السياسيّة، وانتماء بعضها الآخر إلى القوى السياسيّة.

وهذه نقطة فاتني أن أذكرها، وهي أنَّ الهيئة المُنتخبة المدنية

كانت تتمثَّل فيها القِوى الحزبية اليسارية السائدة. فالأحزاب السياسيّة العلمانيّة تسلَّلت إلى الهيئة المنتخبة، وكان لها ممثلون، وكانت تُساهم أيضاً في شرذمة الموقف وفي بَلبلة الآراء؛ لأنّ لكل حزب له رُؤية معينة كان ممثلوه يحاولون أن يعبّروا عنها في المجلس.

فكانت في داخل المجلس قوتان مفرّقتان: إحداهما قُوة النواب، والأخرى قُوة الأحزاب. وفي ما عدا ذلك لم يكن للهيئة الشرعية دور يذكر في القرارات التنفيذية الخارجة عن دائرة الشؤون الشرعية الخاصة ـ التي تتعلق بشؤون القضاء والإفتاء وما إلى ذلك. فكانت هذه الترتيبات وهذه التركيبات سبباً في شلل المجلس في هذا الظرف الحرج والخطر الذي بدأ يدخل فيه لبنان منذ أوائل السبعينيات، منذ سنة 1973م، في بداية الصدامات بين الفلسطينيين وبين الدولة اللبنانيّة ممثلة بالجيش وبالإدارة.

إنَّ التطورات التي نشأت نتيجة للفتنة في لبنان، وتكوين التنظيمات والميليشيات المسلَّحة والحرب الأهلية، أخرجت المجلس من الحياة الفاعلة اليومية في المجال السياسيّ. لم يعُد هناك للمؤسسة دور سياسي. انْحصر الدور السياسيّ برئاسة المجلس وتحديداً بالإمام السيد موسى الصدر. وأعتقد أنه أدرك، كما أدركتُ، أنَّ هذه المؤسسة الأهلية المدنية للمسلمين الشيعة، في الظروف التي نشأت، لم تَعُدْ ذات فاعلية تذكر في تكييف الرأي العام، وفي التأثير على القرارات وعلى الاتّجاهات العامة. نعم، بقي شعار حقوق الطائفة سائداً، ولكن دون جدوى تُذكر.

وفي هذه المرحلة اتَّجه الإمام موسى الصدر، واتَّجه العمل العام، نحو القضايا اللبنانيّة والعربيّة العامة: القضية الفلسطينية والمقاومة من جهة، وإصلاح النظام السياسيّ برُمَّته من جهة أخرى. وانخرط المجلس، إلى جانب الحركة المطلبية الشيعيّة، في الحركة

المطلبية اللبنانيّة العامة: إصلاح النظام السياسيّ كما قُلنا، قضية عروبة لبنان، وعلاقات لبنان العربيّة، ومسؤوليّة لبنان عن تحرير فلسطين، وما إلى ذلك، وقضايا الحريات والديموقراطية والتمثيل وصحَّة التمثيل، وكل الشعارات التي كانت تتداول، ومن أهمها شأناً كان (شعار) إلغاء نظام الطائفية السياسيّة.

وانْشغل، الإمام موسى وأنا وبعض الأخوة الخواص في مكتب المجلس، بوضع صِيَغ إصلاحية للنظام السياسيّ، ووُضعت عدَّة صيغ كان أبرزها وأنضجها ما نسميه «صيغة 1977م» التي أرسينا فيها المبدأ الأساس والأهم ـ في ما أعتقد ـ في تاريخ لبنان السياسيّ، وهو أنَّ «لبنان وطن نهائي لجميع بنيه» لقطع دابر أية مخاوف مسيحية من قضايا الذوبان والاندماج.

هذا المبدأ هو من المبادئ التي يُدين بها لبنان وشعب لبنان للفكر اللبنانيّ الشيعي ولمؤسسة «المجلس الإسلاميّ الأعلى». والحقيقة أنَّ هذا المبدأ وُضع ليس فقط استجابة وترضية للمسيحيين، بل كان ضرورة في ما نعي ـ ولا أزال أعتقد بذلك إلى الآن ـ ضرورة للاجتماع اللبنانيّ ولبقاء كيان لبنان، ليس لمصلحة لبنان وشعبه فقط، وإنَّما لمصلحة العالم العربي في كثير من الأبعاد، حتى لمصلحة جوانب كثيرة من العالم الإسلاميّ، ونحن نَمُرّ في حقبة تاريخية مفصلية تتعلق بقضايا التنوع والتعددية السياسيّة وما إلى ذلك، بالإضافة إلى النظر إلى ضرورة وُجود وفاعلية المسيحيين في لبنان.

[الفاعلية المسيحية في لبنان والشرق]

من الوصايا الأساسية التي أركّز عليها بالنسبة إلى المسلمين اللبنانيّين، بالنسبة إلى العرب جميعاً، هي الحرص الكامل التام على ضرورة وجود وفاعلية المسيحيين في لبنان، وعلى تكاملهم وعلى

شعورهم بالانتماء الكامل والرِّضى الكامل، وعلى عدم أي شعور بالإحباط، أو بالحرمان، أو بالنقص، أو بالانتقاص، أو بالخوف على المستقبل، وما إلى ذلك. وهذه الرؤية ليست قائمة على المجاملة وعلى الحسِّ الإنساني فقط، وإنَّما هي قائمة على حقائق موضوعية أساسية لا بدّ من مُراعاتها.

وينسحبُ على هذه القضية التي بدأت تُثير قلقاً متزايداً في الأوساط المسيحيّة العربيّة والأجنبيّة، وهي وجود المسيحية في الشرق، وحضور المسيحية في الشرق. وأنا أرى أنَّ من مسؤوليّة العرب والمسلمين أن يُشجعوا كل الوسائل التي تجعل المسيحية في الشرق تستعيد كامل حضورها وفاعليتها ودورها في صُنع القرارات، وفي تسيير حركة التاريخ، وأن تكون هناك شراكة كاملة في هذا الشأن بين المسلمين والمسيحيين في كل أوطانهم وفي كل مجتمعاتهم. ومن هنا، فإنِّي أشعر بأنّ المراجع الدينيّة الإسلاميّة الكبرى مسؤولة عن هذا الأمر، وأنَّ المراجع الفكريّة والتوجيهية في الإعلام وفي الثقافة وغيرهما يجب أن تركز على هذه النقطة بكل ما يمكن من قوة وفاعلية.

موضوع إلغاء الطائفية السياسيّة في لبنان

هذه وصية بالنسبة إلى موضوع إلغاء الطائفية السياسيّة.

وهذا شعار من الشعارات الثابتة في السياسات اللبنانيّة، وقد تَبنَّيناه، تبناه «المجلس الإسلاميّ الشيعي الأعلى»، وتَبنَّيناه شخصياً على مدى سنوات طويلة، وعملنا بصيغ متنوعة، بالتعاون مع كثيرين، على بلورة هذا الشعار بمشروع للنظام السياسيّ في لبنان لا يقوم على مبدأ الطائفية السياسيّة. وقد وضعت مشروعي الخاص في هذا الشأن، «مشروع الديموقراطية العددية القائمة على مبدأ الشورى».

ولكنّي تبصَّرت عميقاً في طبيعة الاجتماع اللبنانيّ، وفي المجموعات المُكونة للمجتمع اللبنانيّ، وفي طبيعة النظام البرلماني، النظام الديموقراطي البرلماني، الذي يتميز بخصوصيات مُعينة نتيجة للتنوع الطائفي... وتبصَّرت عميقاً في تفاعلات الفتنة اللبنانيّة، وفي خفايا ما تحمله في ثناياها أفكار القيادات في هذه الطوائف، سواء أكانت قيادات سياسيّة أو قيادات دينية أو قيادات ثقافيّة، على تفاوت ما بين هنا وهناك...

وتبيَّن لي أنَّ إلغاء الطائفية السياسيّة في لبنان، يحمل مغامرة كبرى قد تُهدِّد مصير لبنان، أو على الأقل ستهدِّد استقرار لبنان، وقد تخلق ظروفاً للاستقواء بالخارج من هنا ومن هناك، ولتدخل القوى الأجنبية من هنا ومن هناك.

ولذلك فإنِّي أُوصي الشيعة اللبنانيّين بوجه خاص، وأتمنَّى وأُوصي جميع اللبنانيّين مُسلمين ومسيحيين، أن يرفعوا من العمل السياسيّ، من الفكر السياسيّ، مشروع إلغاء الطائفية السياسيّة، لا بمعنى أنه يحرم البحث فيه والسعي إليه، ولكن هو من المهمات المستقبلية البعيدة، وقد يحتاج إلى عشرات السنين لينضج بحسب نُضج تطوّر الاجتماع اللبنانيّ وتطورات المحيط العربي بلبنان.

أُوصي بالثَّبات والالتزام بنظام الطائفية السياسيّة، مع إصلاحه. وأعتقد أنَّ صيغة «الطائف» هي صيغة نموذجية في هذا الشأن، والنظام السياسيّ اللبنانيّ الذي بُني عليها هو نظام سليم، لولا ما شابه من بعض الأخطاء سواء في صياغة «وثيقة الطائف»، في صياغة «اتّفاق الطائف» وما تفرع عنه، أو في مجال التطبيق.

نحتاج إلى جُهد وطني مُخلص، للنظر في العيوب والثغرات

الموجودة في نظامنا الطائفي القائم على «اتّفاق الطائف»، والذي تقوم الدولة القائمة الآن عليه. نحتاج إلى تبصُّر عميق في اكتشاف هذه الأخطاء، وإصلاحها، وإبقاء الباب مفتوحاً لتدارك كل خطأ.

أعتقد أننا بهذا سنحقِّق للبنان استقراراً وإمكانات كُبرى للاندماج الاجتماعيّ، وللثقة المتبادلة بين مجموعاته، ولتسريع حركة النمو والتقدم.

وأعتقد أنَّ لبنان بهذا سيبقى منارة ونموذجاً لكل المجتمعات الأخرى التي تتميز بالتنوع الشديد، إذا وُجِد مجتمع من هذا القبيل في لبنان.

[عودة إلى توصية الشيعة في جميع أوطانهم]

في هذا الصدد، وإذ أُوصي الشِّيعة اللبنانيّين بالخصوص في لبنان، وأُوصي المسلمين جميعاً شيعة وسُنة بهذا الخصوص في لبنان، فإنَّ وصيتي الثابتة للشيعة العرب في كل وطن من أوطانهم، وللشيعة غير العرب خارج إيران (إيران هي دولة قائمة بنفسها)... أُوصي الشِّيعة في كل مجتمع من مجتمعاتهم، وفي كل قوم من أقوامهم، وفي كل دولة من دولهم، ألا يفكروا بالحسِّ السياسيّ المذهبي أبداً، وألا يَبنوا علاقاتهم مع أقوامهم ومع مجتمعاتهم على أساس التمايز الطائفي وعلى أساس الحقوق السياسيّة والمذهبية.

المطلوب من الأنظمة التي تضم مجموعات متنوعة أن تعترف بالهوية الدينيّة والمذهبية لكل مجموعة من المجموعات.

وأما بالنسبة إلى الموضوع السياسيّ، فأكرر وصيتي المُلحة بأن يتجنَّب الشيعة في كل وطن من أوطانهم شعار حُقوق الطائفة والمطالبة بحصص في النظام.

وأُوصيهم وصيَّة مؤكّدة بألَّا يسعى أيّ منهم إلى أن يُنشئ مشروعاً خاصاً للشيعة في وطنه ضمن المشروع العام، لا في المجال السياسيّ أو الاقتصادي أو التنموي. أوصيهم بأن يندمجوا في نظام المصالح العام، وفي النظام الوطنيّ العام، وأن يكونوا متساوين في ولائهم للنظام، والقانون، وللاستقرار، وللسلطات العامّة المحترمة.

تُرتكب مظالم بطبيعة الحال من بعض الأنظمة في حقّ فئات الشيعة. هذه المظالم يجب أن تُدار وتُساس بحكمة. لا أوافق ولا أرجّح أن تقوم حركات احتجاجيّة شيعيّة محضة. كلّ حركة سياسيّة احتجاجيّة أو مطلبيّة للشيعة تكون محقّة، يجب أن يبحثوا بكلّ السُّبل عن أن يكون لهم شركاء فيها من أقوامهم وشعوبهم والجماعات السياسيّة التي ينتمون إليها. وأكرّر وصيتي لهم ألا يُنشئوا أيّة مواجهة أمنيّة أو سياسيّة مع أيّ نظام من الأنظمة.

طبعاً هناك بعض الاستثناءات الشاذّة، والتي أبرزها الآن أمام أعيننا استثناء العراق. العراق يُعتبر حالة شاذّة، والحركة السياسيّة المطالبيّة الموجودة فيه ليست في الحقيقة حركة الشيعة، إنّما هي حركة الشعب العراقيّ؛ ولذلك فإنّ وصيّتي بالنسبة إلى هذا الموضوع لا تشمل العراق.

نعم، أقولُ للقوى الشيعيّة العراقية المعارضة التي تبحث عن مخرج، إنّه لا يجوز أن تجد مخرجاً شَيعياً، أن تبحث عن مخرج شيعيّ؛ لأنّ هذا يضرّ أكثر ممّا ينفع. ولا يجوز أن تبحث عن مخرج لا ينسجم مع توجّهات المحيط العربي حول العراق، ولا يجوز أن تبحث عن مخرج يتَّهم الشيعة العراقيين بأنهم مُلحقون بدولة أخرى.

لا بدّ لكل مَخْرجٍ من المخارج لإصلاح النظام السياسيّ في العراق، ولإعادة استقرار العراق ولاستعادة دوره، لا بدّ من أن يتمَّ

باتّفاق بين الجميع... ويا حبَّذا، ويا حبَّذا، ويا حبّذا، لو أنّ الدول العربيّة الفاعلة تمكّنت من أن تكوّن رُؤية بما يشبه «مؤتمر الطائف» الذي عُقد من أجل لبنان، ولعلَّ الله إذا مدّ في الأجل أن يُرشدني إلى خير السُّبل في هذا الشأن للتداول مع بعض القادة الكبار والمسؤولين الكبار من إخواننا الحُكام العرب في هذه الفكرة، لعلّ الله يجعل لنا فرجاً ومخرجاً مما نُعانيه، ويفرّج عن العراق وشعبه ويُحرّر العراق من هذه الوصاية ومن هذه الهيمنة الأجنبيّة الأمريكيّة التي دمّرته، والتي تمتصّ حياته تحت شعار حصار النظام، بينما الحصار هو للشعب.

[عودة إلى موضوع إلغاء الطائفية السياسيّة في لبنان]

هذه الوصايا أرجو أن تكون موضع عناية. وأعود فأقول: إنّي الآن في الوضع الحاضر ـ وقد أعلنتُ هذا عدة مرات في الإعلام العام ـ إنّني لا أوافق على طرح مشروع إلغاء الطائفية السياسيّة بأي وجه من الوجوه، وأدعو إلى سحب هذا المشروع من التداول، وتركيز الجهود للنظر في العيوب والنواقص التي نُعاني منها في نظامنا الطائفي لنصلحها. فالمطلوب هو إصلاح نظام الطائفية السياسيّة، وليس إلغاء نظام الطائفية السياسيّة. والصيغة التي تطوّر إليها نظام الطائفية السياسيّة نتيجة لاتّفاق الطائف، هي صيغة نموذجية في رأيي، ينبغي التركيز على إصلاحها، وعلى تنفيذها تنفيذاً أميناً، لتحقق غاياتها المرجوة منها.

ولا ننسى أنَّ هذه الصيغة التي اعتبرها البعض مُؤقتة، ونحن اعتبرناها مُؤقتة ـ أعتقد ـ في حينه، حينما أُعلِن الاتّفاق ووُوجه بمعارضة كبيرة داخل الطائفة الشيعيّة... أنا رفعت شعار أنّه اتّفاق

الضرورة... والآن أقول: هو ليس اتّفاق الضرورة، هو اتّفاق الاختيار، وهو اتّفاق مناسب لطبيعة لبنان؛ لأنّه يُوافق ويحقّق جميع الوسائل الممكنة للاستقرار والتقدّم والازدهار... والحمد لله رب العالمين.

[الأمانة العامة للقمّة الروحيّة اللبنانيّة]

من الوصايا المهمة في نظري هي إنجاز «الأمانة العامة للقمة الروحيّة اللبنانيّة». وقد سبق في اجتماع «بْكِرْكِي» الشهير أن اقترحتُ هذا الاقتراح وقُبلَ بنسبة عالية من إخواننا رؤساء الطوائف في ذلك الاجتماع؛ لأننا في لبنان ـ على مستوى الطوائف وعلى مستوى المجتمع ـ نُواجه نوعين من المشاكل ونوعين من القضايا:

قضايا طائفية داخلية تتصل بالتنظيم الداخلي وبالشؤون الدينيّة وما إلى ذلك، وهذه من شؤون المؤسسات ولا دخل لمؤسسة في شؤون مؤسسة أخرى.

وهناك القضايا الوطنية العامة، التي لا تختص بطائفة، ولا تختص بمرحلة، وبعضها يتجاوز لبنان، هذه القضايا تمسُّ كيان الشعب اللبنانيّ، وتمسُّ مصالح الشعب اللبنانيّ، وتمسُّ كيان الدولة اللبنانيّة. وفي هذه الحالة، الذي يجري هو أنَّ بعض القيادات الطائفية تتصدَّى لهذه القضايا بصورة منفردة وبدون مشورة، أو بمستوى من المشورة لا قيمة له. وفي نظرنا إنَّ هذه القضايا الوطنية العامة، حينما يُراد لها أن تُبحث وتكون مجالاً للحوار على مستوى المجتمع، خارج مؤسسات الدولة، فلا بدّ من أن تخضع للمشورة بين قيادات المجتمع اللبنانيّ، وفي مقدمتها بطبيعة الحال مؤسسات الطوائف.

من هنا، نحن نُصرُّ على تشكيل هيئة قانونية مُعترف بها من قبل المرجعيات الطائفية في لبنان، تكون بمثابة «الأمانة العامة» التي ترصد وتُراقب وتواكب التقلبات السياسيّة العامة ذات الشأن الوطني العام، وتتلقّى من مرجعياتها التوجيهات في هذا الشأن، لتكون مجالاً للمراجعة وللمشاورة فيما بينها، وتكون هي وسيلة المشاورة في ما بين القيادات، لأجل تكوين رُؤية مشتركة يُمكن أن يوجه من خلالها خطاب وطني واحد جامع، أو إذا لم يتسنَّ ذلك يتم الامتناع من اتخاذ مواقف تسبب الانقسام الوطني وتخلق توترات طائفية داخل المجتمع، من دون أن يكون لذلك أية فائدة، كما لاحظنا حصول ذلك في الفترة الأخيرة، حينما أُثيرت عدة قضايا، في مقدمتها قضية الوجود السوري في لبنان وما يتعلق به، ومن جملتها قضايا أخرى أيضاً، ما يُسمَّى قضايا الحُريات، وما إلى ذلك.

هذه الأمور نعتقد أنه لا يصلح أن تنفرد أية قيادة طائفية باتخاذ موقف منها منفرد، أو اتخاذ موقف تفرضه على الرأي العام... والحمد لله رب العالمين.

[الأمانة العامة للقمة الروحية الإسلاميّة]

ومما يتَّصل بهذا الموضوع، «الأمانة العامة» التي شكّلناها، «الأمانة العامة للقمة الروحية الإسلاميّة». لقد تشكّلت هذه الأمانة العامة من أشخاص نَثِقُ بهم ونعتمد عليهم، ولكن للأسف حتى الآن لم تأخذ دورها اللازم، وأنا أصرُّ في وصيتي على تفعيل دورها وعلى إعطائها شخصيّة متميزة وفاعلة لتنسيق الأنشطة بين المسلمين...

هذا هو الشريط الأول من الأشرطة التي أُسجل عليها وصاياي السياسيّة العامة، وسأبدأ بالشريط الثاني لتتمة الحديث عن الأمانة العامة والقمة الروحية الإسلاميّة...

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

هذا هو الشريط الثاني من الأشرطة التي نُسجل عليها وصايانا العامة السياسيّة والاجتماعيّة وغيرها للشيعة اللبنانيّين والعرب ولسائر اللبنانيّين، وقد بدأنا بتسجيله في مساء يوم الخميس، الثاني من شهر شوال من سنة 1421هـ اليوم الثامن والعشرين من شهر كانون الأول لسنة 2000م.

ونُتابع حديثنا في هذه الوصية عمَّا ختمنا به الشريط الأول، وهو الإلحاح على تفعيل دور ومؤسسة «الأمانة العامة للقمة الروحية الإسلاميّة في لبنان»، لأنَّها ضرورة من الضرورات التنظيمية للمسلمين في الشأن الإسلاميّ الخاص، وفي الشأن الوطني العام.

وأُكرر ـ للمرة الثالثة على ما أظن في هذه الوصايا ـ على الشيعة اللبنانيّين أن يندمجوا في مُحيطهم الإسلاميّ اللبنانيّ اندماجاً كاملاً، وألا يقوموا بأية خطوة تُمايزهم عن غيرهم من إخوانهم المسلمين اللبنانيّين، وفي نفس الوقت، هذا الاندماج لا يكون على قاعدة طائفية مذهبية، وإنَّما يكون منسجماً مع الاندماج العام في الوطن، مع الشعب اللبنانيّ كله وعلى قواعد الثوابت الميثاقية اللبنانيّ، التي تُؤكد بالدرجة الأولى على أنَّ المسيحية في لبنان جزء مُقوم للبنان، كالإسلاميّة في لبنان، وأنَّ لبنان لا يقوم إلا بالتكامل، وإلا بالعيش الواحد، وليس العيش المُشترك فقط... والحمد لله رب العالمين.

[الجامعة الإسلاميّة في لبنان]

أُسجل هذه الوصية المتعلقة بالجامعة الإسلاميّة في لبنان، في ليلة السبت، ليلة الثلاثين من كانون الأول سنة 2000 ميلادية، في «باريس»، ونحن في منزل الأخ النبيل الشيخ محمد مهدي التاجر.

كان تأسيس جامعة أهلية من أحلام الشيعة، وقد سَعَوا إلى تأسيسها منذ أيام الاستعمار البريطاني في الهند، كتعبير عن الذات، وتعبير عن الخصوصيّة، وفشلت بطبيعة الحال.

المحاولة فشلت، وأُعيد إحياؤها مرَّات عدَّة، كان أبرزها أيام المرحوم السيد مُحسن الحكيم، المرجع الدينيّ الشهير، حيث تأسست لها هيئات، وجُمعت لها أموال، واشْتُريتْ أرض كبيرة بين الكوفة والنجف، ووُضعت نظمها وأُنشئت بعنوان «جامعة الكوفة»، وذلك لتكون رافعة للحضور الشيعي الإسلاميّ العربي في العراق، ولتكون نافذة على تحديث وتطوير وضع الشِّيعة العراقيين وغيرهم.

ولكن، وبكل أسف، الأحداث التي عصفت بالعراق، والروح الطائفية التي غلبت على النظام العراقي، أفشلت هذا المشروع في أيام الرئيس عبد السلام عارف، حيث سُحبت الإجازة، وصُودرت الأموال، وصُودرت الأراضي، وماتت الفكرة.

وحينما أُسِّس «المجلس الإسلاميّ الشيعي الأعلى في لبنان»، كان من مقاصده إنشاء هذه الجامعة. ولكنّ الظروف السياسيّة الأمنية التي مرَّت بلبنان، والتي أشرنا إلى بعضها في ما مضى، وأدت إلى تهميش «المجلس»، أدَّت في الوقت نفسه بصورة أكبر إلى تهميش مشروع الجامعة. وفي حينه، أعتقد أنَّ الإمام السيِّد موسى الصدر قد صرف النظر عن السعي لهذا المشروع؛ لأنه في نظره لا يتمتَّع بالأولوية التي يتمتَّع بها العمل السياسيّ والشأن السياسيّ العام.

وماتَتْ الفكرة، ولكنّها بقيت حيَّة في ضميري وفي قلبي، وقد أخذت منِّي أوقاتاً كثيرة في التفكير، وفي وضع الأُطر، أو تصور الأطر، إلى أن حقق الله (عزّ وجلّ) العزيمة واتخذت قراراً بإنشائها. وبدأنا بالمعاملات اللازمة لذلك مع النظام، مع السلطات اللبنانيّة.

ومما فاجأني وآلمني أنّي خُذلت في هذا المشروع خُذلاناً كبيراً من القوى الفاعلة في الطائفة الشيعيّة بالدرجة الأولى، ووُوجهْتُ بلا مبالاة أليمة من جهات أخرى. ولكنّي صمَّمت على المشروع، واستمررت فيه، وعملت له، إلى أن قيَّض الله سبحانه وتعالى إنجازه، بعد أن وضعت فيه كل ثقلي السياسيّ والمعنوي وكل علاقاتي. ولا أنسى هنا أن أشكر الدور الرائد الذي قام به في إنجاز هذا المشروع فخامة الرئيس إلياس الهراوي ودولة الرئيس رفيق الحريري، وأشخاص آخرون آمل أن استحضر أسماءهم... جزاهم الله خير الجزاء.

وقد كانت فكرة «الجامعة» حينما أُنشئت، ترتكز على أنَّها إحدى مكونات الطائفة الشيعيّة في لبنان على الصعيد المذهبي. ولكنّي كنت أفهم من هذا المشروع أكثر بكثير، فيمكن لشخص أو جهة شيعيّة أن تُنشئ جامعة، ولكن لا يجوز أن تكون جامعة مذهبية أو طائفية أو دينية خاصة، بل يجب أن تكون جامعة لتندمج في تكوين الاجتماع اللبنانيّ العام، وتقوم بدورها في البناء الإسلاميّ العام، ودورها الوطني اللبنانيّ العام.

وهكذا صمَّمتُ على أن تكون الجامعة قوة تغيير في المجتمع، وليست مُجرد معهد لتخريج حملة الشهادات الذين تُقيض لهم شهاداتهم فرصة العمل والكسب. ويجب أن تكون جامعة لبنانية وطنية إسلاميّة عامة، في مستوى قياداتها الإدارية والعلميّة والتنظيمية، وفي مستوى جسمها الطالبي، ووضعنا لها منهاجها.

من جهة ثانية صمَّمتُ، ولا أزال، على ألا تكون مجرد جامعة عادية تُعطي شهادات تمثل الحدَّ الأدنى من الخبرة العلميّة والاختصاصية، بل أن تبني شيئاً فشيئاً سُمعتها العلميّة الراسخة وجديتها ورصانتها، على مستوى أرقى جامعات العالم. ولذلك كُنت

أقول للهيئات الاستشارية التي أتعاون معها: «التمسوا وابحثوا عن أعلى المقاييس، وأصعب المقاييس الأكاديمية، وطبقوها في هذه الجامعة»، وهكذا كان.

كما أنَّنا في هذا السبيل لم نُحاول أن نكتفي أو أن نقتصر على الحُقول العلميّة المألوفة في الجامعات اللبنانيّة، في الهندسة، وفي الطب، وفي غيرها، بل التمسنا الحقول العلميّة والخبروية التي ليس لها مثيل في لبنان، فأنشأنا كليات وأقساماً في هذه الكليات تعنى بجوانب من الخبرة والمعرفة التي يفتقر إليها لبنان والعالم العربي وسوق العمل فيهما، لكي ترتقي هذه الكليات إلى مدارج القرن القادم في الأقل، وأن تكون هذه الكليات وهذه الأقسام ـ كما قُلت ـ قوة تغيير وتحديث وتكوين للمجتمع في مجال التنمية وفي مجال الأبحاث العلميّة، هذا فيما يتعلق بالجوانب العلميّة. أما فيما يتعلق بالجانب الدينيّ، وبالجانب الدينيّ العام، وبالجانب الإنساني، فقد كانت لنا نظرة نحاول أن نطبقها، ونسأل الله سبحانه وتعالى أن يُوفقنا لها.

في الجانب الدينيّ، أنشأنا «كلية الاجتهاد والعلوم الإسلاميّة» لتكون معنية بالفقه المقارن وقضايا الوحدة الإسلاميّة، حيث إننا لاحظنا أنَّ العالِم المسلم الدينيّ، وخاصة الشيعي، هو جاهل جهلاً تاماً بمذاهب الإسلام غير مذهبه الخاص، وهو لا يعقل شيئاً يذكر فيما يتعلق بالأصول العامة والخاصة للفقه المقارن.

فقررنا أن يكون مجال الدراسة هو مجال الفقه المُقارن بين المذاهب، لتخريج علماء ـ إلى جانب تخصصهم العالي في مذاهبهم الخاصة ـ يكون لهم تخصص عالٍ أيضاً في مجال الفقه المقارن، تمهيداً لنشوء جيل من المجتهدين العاملين في الحق الإسلاميّ العام، لا على الصعيد المذهبي وإنَّما على صعيد الشريعة الإسلاميّة العامة،

مقارنة بالقوانين الوضعية، ولجعل الشريعة جزءاً من الهيكلية القانونية الحقوقية في الفكر القانوني العالمي.

إلى جانب ذلك، تهتم الكلية بقضايا الوحدة الإسلاميّة على قاعدة المشروع الذي ذكرناه في عدة من أبحاثنا، وهو إعادة توحيد «السُّنة النبويّة» ما ورد من طريق أئمة أهل البيت (ع) أو ما ورد منها من طريق الصحابة. وهذه «السُّنة» التي تنقسم الآن إلى قسمين، يأخذ الشيعة بجانب منها هو سُنة أهل البيت، ويأخذ السُّنة بجانب منها وهو سُنة الصحابة (أهل السنة يأخذون بما صحَّ عن آل البيت)، وقلَّما يلتقيان. وقد وضعنا الأساس النظري الصحيح إن شاء الله لتوفير هذه السُّنة. هذا فيما يتعلق بالجانب الإسلاميّ.

أما في ما يتعلَّق بالجانب الدينيّ العام، فتُعنى هذه الجامعة بعلم الأديان المقارن وبالحوار الإسلاميّ ـ المسيحي: الحوار الإسلاميّ المسيحي على مستوى لبنان والعالم العربي في الأقل. وهناك طموح لأن تكون هناك مشاركة لهذه الجامعة في الحوار الإسلاميّ ـ المسيحي على مستوى العالم؛ لأننا نعتبر أنَّ هذا الحوار الجاد والبنَّاء ضرورة من ضرورات المرحلة الحضارية العالميّة.

بالنسبة إلى لبنان، هو ضرورة حيوية يومية، والعالم الدينيّ المسلم يجب أن يكون مُلمّاً بأصول هذا الحوار وبقواعده، هذا إلى جانب علم الأديان المقارن الذي لا بدّ أن يُلمّ به العالم المسلم.

ومن مقاصد هذه الكلية في «الجامعة الإسلاميّة» تحديث علم الكلام الإسلاميّ الذي مضى عليه قُرابة ألف أو أكثر من ألف عام وهو لا يزال يدور حول قضايا ومواضيع لم يَعُدْ لها أية علاقة بالحياة اليومية والعامة للإنسان في عصرنا، ولم يَعُدْ لها أي علاقة

بالمشكلات الحضارية والحياتية التي تواجه هذا الإنسان، ولم يعد لها أية علاقة بالشُّبهات والأفكار التي أثارها تقدم العلم وتطور فلسفة العلم في عصرنا.

هذه الأهداف، باختصار، تقتضي أن تكون الجامعة مُحصنة من تأثير وأهواء وهيمنة السلطة السياسيّة، وألا تكون مجالاً للتعيينات النفعية، وألا يؤدي بها ذلك إلى انحطاط مستواها العلمي إلى مستوى هزيل.

وصيَّتي المؤكدة لمن يُوفقه الله ليتولى زمام هذه المؤسسة أن يكون حريصاً على هذه الأهداف، وعلى تحصينها من هذا الخطر... والحمد لله رب العالمين.

[الشيعة ومقولة الأقليات في الشرق]

نُسجل هذه الوصية في منتصف ليل الإثنين ـ الثلاثاء، السابع من شهر شوال من سنة 1421 للهجرة النبويّة الشريفة، الثاني من الشهر الأول من سنة 2001م، في منزلنا في «شاتيلا».

وهذه الوصية تتعلق بمقولة الأقليات التي لها تاريخ قديم، منذ بدأ الغرب يتعامل مع الشرق على قاعدة الاستيلاء والاستحواذ والتفتيت الداخلي للجماعات، على أُسس عرقية ودينية ومذهبية. وقد تفاقم هذا التوجه في السنوات الأخيرة نتيجة لجُملة من العوامل أبطأت من عملية التطور أو التغير الطبيعي.

ولكن في الحقيقة، العوامل الأساسية هي عوامل سياسيّة مصطنعة، تُحركها القوى الكبرى، وفي مقدمتها الولايات المتّحدة الأمريكية، تحت ستار العولمة وما أشبه ذلك. وهذه الدعوة تهدف إلى إثارة الفوارق الثانوية أو الأساسية داخل كل جماعة سياسيّة في

دولة أو في مجتمع، وتدفع بها نحو المطالبة بتمايزات خاصة بها، تجعلها ثغرة هشّة أو نقطة هشة في البناء الوطني العام لتلك الدولة وذلك المجتمع.

إنَّ القوى العظمى، سواء في العالم الغربيّ أو في أماكن أخرى من آسيا، تركز على التنوعات الموجودة داخل المجموعات الوطنية والقومية الأخرى، وتركز على حقوق هذه الأقليات. وهذه القوى حينما تُنشئ الهيئات وتعقد المؤتمرات والندوات، فإنَّ حافزها الحقيقي ليس إطلاقاً تحرِّي العدالة في إنصاف هذه الأقليات مما يُصيبها من الأكثرية التي تعيش بينها، وإنما هدفها هو إعادة تقسيم المجتمعات الوطنية في العالم الثالث تمهيداً لبث الفتن بينها، والسيطرة عليها، واقتطاع أجزاء منها تتعامل معها ضد أوطانها وضد مصالحها العامة.

ومن الأخطار التي تُحيق بوجود المسلمين الشيعة على مستوى الأمّة الإسلاميّة أو على مستوى كل دائرة أقليمية ـ ونتحدث خاصة على مستوى العالم العربي ـ هو إيقاع الشيعة في هذا الفخ، هو إشعارهم بأنهم يُمثلون أقلية في المسلمين، وأنهم مُضطهدون هنا وهناك، لأنَّهم أقلية، وأنَّ عليهم أن يجتمعوا وينظموا صفوفهم ويُبلوروا مصالحهم على أساس أنَّهم أقلية، وأنَّ يستعينوا بالأجانب في الدول الأجنبية، أو بالمؤسسات التي أنشأتها القوى العظمى في نطاق الأمم المتّحدة أو غيرها لأجل رعاية ما يُسمى حقوق الأقليات. ونعلم أنه منذ سنتين أو ثلاث سنوات، بدأت الولايات المتّحدة تسن قوانين خاصة بها، تُعطيها السلطة والصلاحية للتدخل بصورة منفردة في هذه الحالات، ومنها «قانون حرية الأديان» وما إلى ذلك.

ومن هنا، نحن وضعنا قاعدة نتمسك بها، وهي أنَّ الشِّيعة ليسوا

أقلية في العالم الإسلاميّ، وليسوا أقلية في الوطن العربي، وكذلك هو شأن المسيحيين أيضاً في العالم العربي. لذلك فإنَّ أية دعوة لحماية الأقليات، وإنصاف الأقليات، هي مخاطرة كبرى لا يجوز السير فيها، وينبغي التوقف عندها.

وهنا قد تُثار قضايا الاضطهاد والحرمان التي يتعرَّض لها الشيعة في كثير من أوطانهم في العالم العربي وغيره. ونقول: نعم، إنَّ هذه المظالم موجودة، وإنَّ هذا الحرمان موجود، ولكنّ التغلُّب عليه لا يكون بالاستجابة لدعوات حقوق الأقليات، وإنَّما يكون بالعمل السياسيّ الإنساني الدائم لتوثيق عُرى الاندماج، بجميع سُبل الاندماج، في الحياة الثقافيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة في أوطانهم، وفي توثيق نظام المصالح العام، وفي زيجات مختلطة، وفي كل شيء يُمكن أن يُنشئ شبكة مصالح عامة للمجتمع، يكون الشيعة جزءاً من نسيجها لا ينفصم.

وها نحن أمام تجربة شيطانية نُحاربها وتحاربنا، فنرى كيف تعمل إسرائيل لتندمج مع محيطها ولتكون جزءاً منه، ولئلا تكون شاذة عنه. فهي بعد جميع حروبها لجأت أخيراً إلى الطريق الذي لا طريق غيره، وهو الاندماج في نظام المصالح العام لكل وطن عربي، ولمجموع الأوطان العربيّة، لتكون جزءاً لا يُستغنى عنه في عملية سيرورة الحياة والتنمية.

وصيَّتي إلى أبنائي الشيعة في لبنان وفي سائر العالم العربي، وصيَّتي لهم ألا يقعوا في هذا الفخ أبداً، وأن يرفضوا أية دعوة لاعتبار أنفسهم أقلية، تحت أي إغراء من الإغراءات أو سمة من السِّمات؛ لأنهم لن ينتفعوا إطلاقاً بهذه الدعوة، بل سيكونون سبباً لإضعاف البنية الوطنية لكل مجتمع يجتمعون إليه، وفي إضعاف وحدة الأمّة الإسلاميّة على المستوى العربي العام، وعلى المستوى

الإسلاميّ العام. وبدل أن يحصلوا على اعتراف منصف لوضعهم المذهبي، أو على إنصاف سياسي في وضعهم السياسيّ، فإنَّهم في الأقل لن يربحوا شيئاً، وربما سيزداد وضعهم تأزماً لأنهم بعملهم هذا سيخلقون مخاوف وهواجس عند المسلمين الآخرين وسينظر إليهم وكأنهم فئة موالية للأجنبي.

هذه النقطة أرجو أن تكون موضع عناية واعتبار من كل ذوي الرأي الشيعة في العالم العربي والإسلاميّ. وأنا أعلم وأعرف أنَّ هناك شخصيات ـ قسم منها نُحسن الظن به ونحترمه ـ قد اندفعت في هذا التيار إما بداعي الغيرة على مصلحة الشيعة، أو بدواع أخرى لا يخلو منها الدافع الشخصي، دافع إيجاد منصة ووسيلة للدخول في العمل العام عن طريق هذا المشروع. هذا الأمر آمل أن يُعاد النظر به بصورة جذرية، ولو بالدعوة إلى مؤتمر مُصغر لأجل أن تبحث فيه طريقة الخروج من هذا الفخ الذي بدأ البعض يقع فيه.

ومن هنا، فأنا لا أميل إطلاقاً، بل أرفض إنشاء جمعيات تحت شعار حقوق الإنسان الشيعي، أو حقوق الشيعة، أو ما شابه ذلك، وتسجيلها في مؤسسات منتمية ومتفرعة من الأمم المتّحدة، وإعطائها دوراً في ما يُسمى الهيئات غير الحكومية، وجعلها أداةً في إثارة المطالب هنا أو هناك عند كل حادث من الحوادث. هذه وصية أساسية أرجو أن تُؤخذ بنظر الاعتبار.

وأما المظالم التي يتعرَّض لها الشيعة بين حين وآخر، سواء كانت على المستوى المذهبي أو على المستوى السياسيّ، مستوى الحرمان السياسيّ، فقد بيَّنت في بعض الوصايا السابقة، وأُكرر البيان الآن، أنَّ العمل لها يكون بالمزيد من كسب ثقة الآخرين، ومن تأكيد إسلاميّة الانتماء، ومن تأكيد عدم وجود أي مشروع منفصل

عن المشروع الوطني العام لكل مجتمع، وعدم وجود نظام مصالح منفصل عن نظام المصالح العام لكل مجتمع.

هناك مشكلة لا تزال حية في بعض الأوساط المُتعصبة في التيارات الوهابية، وهي تُعمق الموقف السلبي المذهبي. هذا الأمر يجب أن يُواجه من جهة بالصبر، ومن جهة بالاستعانة بالتيارات الإسلاميّة السُّنية المستنيرة، والتي قطعت شوطاً كبيراً في رؤيتها الإسلاميّة الصافية. وأعتقد أنَّ هذا الأمر ـ بعد زمان قد يطول، ولا أقول قصير، ولكنّي لا أراه طويلاً جداً ـ إلى زوال.

وحينما نُلاحظ ونُقارن بين ما كانت عليه الحال قبل عقدين من السنين مثلاً وما عليه الحال الآن في جميع أنحاء العالم الإسلاميّ بالنسبة إلى نظرتهم إلى الشيعة وإلى وضعهم المذهبي، فسنجد فرقاً واضحاً بين الحالين، وهو يشكل دليلاً واضحاً على أن الأمور تسير باتّجاه سليم وباتّجاه الاعتراف بالوضع المذهبي للمسلمين الشيعة من جهة، وبحقهم في الإنصاف والعدالة في المجال السياسيّ وفي المجال التنموي من جهة أخرى.

ومن هنا، فإنَّنا نشجع بقوة على دعم أي بادرة يقوم بها أي نظام حُكم في العالم العربي نحو الديمقراطيّة، ونحو إقامة أي شكل من أشكال الشورى، وألا يُطالب بالديموقراطية في صيغها العليا بل أن يسير الأمر رويداً رويداً، وأن يحقِّق هذا النمو السياسيّ وهذا التكامل السياسيّ رُويداً رُويداً.

ومن هنا اتّخذنا قرارنا بدعم التوجه الذي أقدم عليه سمو أمير البحرين بتحديث النظام السياسيّ، وتحويله إلى ملكية دستورية تقوم على أساس مجلس مُنتخب، ومجلس أعيان مُعين، وقوانين تُحدد

الصلاحيات وتحدد الحدود. وهذا الأمر نأمل أن ينال عناية الجميع، في مقابل بعض الاعتراضات، إما سيئة النِّية أو قصيرة النظر، التي لا تقبل بهذا المقدار من التطور، وتريد وضعاً انقلابياً كاملاً. وهذه التيارات الحزبية خبرناها على مدى العشرين سنة الماضية، فلم نجد منها تأثيراً يُذكر في تحسين أوضاع الشيعة، بل زادت الأمر سوءاً في كثير من الحالات... والحمد لله رب العالمين.

وتتمة لما قُلنا، نكرر مقولتنا الشهيرة على المستوى العربي وعلى المستوى الإسلاميّ، وهي أنه ـ في منطقتنا العربيّة الإسلاميّة ـ لا تُوجد أقليات مسلمة ولا توجد مسيحية. توجد أكثريتان كبيرتان: إحداهما أكثرية كبيرة هي الأكثرية العربيّة التي تضم مسلمين وغير مسلمين، والأخرى هي الأكثرية الأكبر، وهي الأكثرية المسلمة التي تضم عرباً وغير عرب. والشِّيعة مندمجون في هاتين الأكثريتين، وهم تارة من الأكثرية العربيّة، وهم تارة جزء من الأكثرية الإسلاميّة، وكل شيء دون هذا فهو مشروع فتنة، وفخ لاستخدام الشيعة في مصالح غربية أجنبية مخالفة لمصالحهم هم كشيعة، ومخالفة لمصالحهم عرباً ومسلمين... والحمد لله رب العالمين.

نختم هذا الوجه الأول من الشريط الثاني (من الأشرطة) التي نُسجل عليها هذه الوصايا.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

هذا هو الوجه الثاني من الشريط الثاني من الأشرطة التي بدأنا نسجل عليها هذه الوصايا، وسنتحدث أولاً عن «الحزبية في العمل الدينيّ» وعن الضرورة الأساسية التي دعتنا إلى تأسيس وتشكيل «مؤسسة التبليغ الدينيّ» في نطاق المجلس الإسلاميّ الشيعي الأعلى.....

[هذا آخر ما استطاع الشيخ شمس الدين تسجيله، ويبدو أن الأجل وافاه قبل أن يكمل ما كان عازماً عليه. (رحمه الله وأسكنه فسيح جنته)].

ملحق

الكتب والمؤلفات

يضم هذا الفصل موجزاً عن مُجمل كتب ومؤلفات الشيخ محمد مهدي شمس الدين مع إشارة مُختصرة إلى موضوع الكتاب والأبواب والفصول التي يتضمنها كل كتاب.

1 ـ كتاب: نظام الحُكم والإدارة في الإسلام

هو أول مؤلفات الشيخ محمد مهدي شمس الدين، كتبه في العراق عام 1954م وأصدره في بيروت، وناقش مسألة الحكم في الإسلام محاولاً إثبات أن في الإسلام ديناً ودولة، وليس كما يطرح المستشرقون الغربيّون أو من سار في ركبهم ممن أصدروا كتباً ترفض ادعاء الإسلاميّين بشمول الإسلام للنظام السياسيّ مثل الشيخ علي عبد الرازق. وقد عالج الكتاب موضوع الحُكم في الإسلام كما حدث في التاريخ، مركزاً على الخلاف الذي قسَّم المسلمين حول الإمامة والخلافة وآراء الفرق الإسلاميّة المختلفة حول الحاكم الإسلاميّ وضرورة وجوده وصفاته وكيفية نصبه وشروط البيعة.

صدرت الطبعة الثانية العام 1990م بعد تأخُّر مقصود يعود إلى رغبة الشيخ شمس الدين بإدخال تعديلات في الطبعة الثانية.

وقد تمَّت إضافة فصلين أحدهما: ماهية الإمامة المعصومة ومهمتها الأولى والكبرى عند الشيعة، وماهية الخلافة ومهمتها الكبرى عند السُّنة. وثانيهما: الإدارة في الإسلام.

وهناك بعض النصوص الفقهيّة والكلامية التي لم يوردها في الطبعة الأولى. هذا بالإضافة إلى تخريج النصوص على الطبعات الحديثة للمصادر التي رجع إليها. كما تمَّ إلغاء فقرات عدَّة لا تنسجم مع الإطار الفكريّ الذي تطوّر إليه فكر سماحته أواخر الثمانينات.

محتويات الكتاب:

إهداء الطبعة الأولى. مقدمة الطبعة الأولى. مقدمة الطبعة الثانية ـ المزيدة والمنقحة.

1 ـ الكتاب الأول الفصل الأول: الإسلام وواقع الحياة. الفصل الثاني: الحكومة الإسلاميّة. الفصل الثالث: المراحل التاريخية الأولى. الفصل الرابع: الفرق الإسلاميّة. الفصل الخامس: آراء الفرق الإسلاميّة في نظام الحُكم.

الفصل السادس: المُميزات العامة لنظام الحُكم. الفصل السابع: الدولة الإلهية البشرية ـ مسألة النص. الفصل الثامن: الحكومة الإسلاميّة الإلهية.

الفصل التاسع: وقائع التاريخ. الفصل العاشر: ماهية الإمامة المعصومة ومهمتها الأولى والكبرى عند الشيعة، وماهية الخلافة ومهمتها الأولى والكبرى عند السنة.

2 ـ الكتاب الثاني: الإدارة في الإسلام. القسم الأول: أساس شرعية السلطة الإدارية وحدودها. الإدارة والسلطة. الأدلة

المُقيدة للسلطة الأولية في قضية السلطة. حدود شرعية السلطة الإدارية. المركزية واللامركزية. المشاركة: الشورى والتمثيل الشعبي. الإدارة والتشريع. الإدارة وضمان الخطأ. الوظيفة (المهمة) الشخصية والعامة. ارتباط الإدارة الإسلاميّة بالمضمون المعنوي للمجتمع. مسألة فصل السلطات في الدولة الإسلاميّة. الخيار بين كفاءة المهنية والإخلاص الدينيّ. هل ثمَّة اختلاف بين الشيعة والسُّنة في قضايا الإدارة؟

القسم الثاني: الإدارة الإسلاميّة في عهد الرسول. تمهيد. مهمات الإدارة المكية

الإدارة الإسلاميّة في المدينة. الصحيفة. المجتمع السياسيّ، التحضر والبداوة.

المبدأ في اختيار المسؤولين. القضاء والفتيا. التعليم وتبليغ الأحكام. الإدارة المالية. الولايات على المدينة والحواضر الجديدة. الإدارة في المجال الدفاعي والعسكري. الإدارة في المجال التجاري ـ الاقتصادي. إدارة العلاقات الخارجية.

2 ـ كتاب: ثورة الحسين، ظروفها الاجتماعيّة وآثارها الإنسانية

وهو من الكُتب التي ذاعت شُهرتها في العالم الإسلاميّ وجرت ترجمتها إلى العديد من اللغات، وقد كتبه المؤلف في مراحل حياته العلميّة المُبكرة في الخمسينات والستينات، وأدخل إليه إضافات وتنقيحات في الطبعات اللاحقة منذ السبعينات التي تجاوزت الدزينة.

تجاوز المؤلف في معالجته للثورة الحسينية المناهج التي تركز على رواية المقتل وعلى الجانب العاطفي المأساوي، وكذلك المناهج التاريخية التي تركز على شخصيات الصراع فقط، وتحدد الموقف السلبي والإيجابي منها مباشرة. لذلك يأتي منهج المؤلف

شاملاً يقرأ الحدث بعمق الرؤية الاجتماعيّة والسياسيّة وخلفياتها التاريخية، في علاقاتها مع السلطة الإسلاميّة والمتغيرات البنيوية التي أحدثتها في المجتمع العربي والإسلاميّ. كما تناول المؤلف التأثيرات الجذرية والهامة التي تركتها ثورة الحسيـــن على الأحداث السياسيّة والعسكرية التي لحقتها.

ويضم الكتاب إضافة إلى المقدمتين مقالة سبق ونشرتها مجلة «الأضواء» النجفية عام 1960م، والفصول التالية:

الفصل الأول: الظروف السياسيّة والاجتماعيّة. منطق الســقيفة. مبدأ عمر في العطاء. الشورى. سياسة عثمان المالية والإدارية. موقف عثمان من معارضيه.

موقف الإمام علي من الحكم بعد عثمان. إصلاحات الإمام علي وموقف المستغلين منها. سياسة معاوية وآثارها في المجتمع الإسلاميّ. موقف الحســن والحسين من السياسة الأموية.

الفصل الثاني: دوافع الثورة وأسبابها. لماذا لم يثر الحسين في عهد معاوية؟

الوضع النفسي والاجتماعيّ للمجتمع في عهد معاوية. شخصيّة معاوية. العهد والميثاق بين الحسن ومعاوية. شخصيّة يزيد. موقف الحسين من يزيد في حياة معاوية. موقف الحسين من البيعة ليزيد. بواعث الثورة عند الحسين. بواعث الثورة عند الرأي العام. بواعث الثورة لدى الثائرين.

الفصل الثالث: آثار الثورة الحسينية في الحياة الإسلاميّة. ميزان النجاح والفشل في ثورة الحسين ثم يعالج آثار الثورة في: تحطيم الإطار الدينيّ. والشعور بالإثم. والأخلاق الجديدة. وانبعاث الروح النضالية. وثورة التوابين. وثورة المدينة. وثورة المختار الثقفي. وثورة

مطرف بن المغيرة. وثورة ابن الأشعث. وثورة زيد بن علي بن الحسين. وثورة أبي السرايا. وماذا أفادت الأمّة من انبعاث الروح النضالية. خاتمة.

3 ـ كتاب: أنصار الحسين، دراسة عن شهداء ثورة الحسين (الرجال والدلالات)

هو الكتاب الثاني في سلسلة الكتب الثلاثة التي أصدرها الشيخ محمد مهدي شمس الدين عن واقعة كربلاء.

ويتحدث الكاتب نفسه عن هذا الكتاب بالقول:

هناك بُعد من أبعاد الثورة الحسينية، هو البُعد البشري باتّجاه العمق، لم يُدرس من قبل على الإطلاق. وهو كما تكشّف لي من خلال بحثي بُعدٌ عميق الأغوار، واسع الأرجاء، متراحب الآفاق. ولا أستطيع القول إنَّ ما كتبته قد نفذ إلى جميع أعماقه وامتد إلى أوسع آفاقه، لأنّ طموحاً كهذا يقتضي دراسة متأنية صبورة تعتمد على جميع ما يمكن الحصول عليه من مصادر لمثل هذه الدراسات ككتب الأنساب، وتقوم على تتبع علاقات القبائل في مجموعتيها الكبيرتين: عرب الشمال وعرب الجنوب، ثم تتبع الصلات بين الأفخاذ والبطون في كل قبيلة، وعلاقاتها الداخلية، ثم يأتي من بعد ربط ذلك كله بالمَواطن الجغرافية لهذه القبائل. يبدو لي أنَّ هذا البحث يُمثل طريقة جديدة في التعامل مع النص التاريخي واستنطاقه خاصة فيما يعود إلى حقل دراسة الثورات وجماهيرها في التاريخ الإسلاميّ. فتاريخ الثورات ـ كما نعلم ـ قد تعرض للتهشيم والتمزيق من قبل الرواة والمؤرخين الذين كانوا يتملقون السلطة أو يخافون منها. لذا فإنَّ مهمة المؤرخ بالغة الصعوبة في هذا الحقل، وربما كانت هذه الطريقة التي اعتمدناها أفضل الطرق للوصول إلى قدر كبير من الحقيقة.

محتويات الكتاب.

مقدمة الطبعة الثانية ـ للمؤلف. مقدمة الطبعة الأولى ـ للمؤلف. مقدمات: أغراض البحث. المصادر. كتب المقاتل.

القسم الأول: الرجال كم هُم؟ من هُم؟ ملحق بأسماء الذين استشهدوا في الكوفة من أصحاب الحسين. شهداء كربلاء من بني هاشم. قبور الشهداء الهاشميين وغير الهاشميين. ملاحق: نص الزيارة المنسوبة إلى الناحية المقدسة. النص المشتمل على أسماء الشهداء في الزيارة الرجبية. الأسماء المشتركة بين الزيارتين. الأسماء التي وردت في الرجبية ولم ترد في الزيارة.

دراسة عن الزيارة المنسوبة إلى الناحية المقدسة والزيارة الرجبية.

القسم الثاني: الدلالات. النخبة. العرب والموالي. هاشميون: طالبيون عباسيون. الشبان والشيوخ. الكوفة والبصرة والحجاز. درجة الحالة الثورية. الدلالة السياسيّة لقطع الرؤوس.

4 ـ كتاب: ثورة الحُسين في الوجدان الشعبي

هو الكتاب الثالث في دراسة الثورة الحسينية الذي يُعالج زوايا متعددة في واقعة الطّف تشكل مرجعاً أساسياً لدراسة هذه الواقعة، وتُلبي جزءاً أساسياً من مشروع المؤلف لإعادة قراءة الثورة الحسينية بأمانة الحقيقة التاريخية والأبعاد والدلالات الشعبية والاجتماعيّة الفاعلة حتى عصرنا هذا. لكنّها تبقى أقل من طموحه في كتابة مادة تاريخية أوسع وأكثر عمقاً في مقاربة هذا الحدث التأسيسي في الإسلام. محتويات الكتاب:

الفصل الأول: مقدمات. شرح المصطلح. المواقف من الثورة. ترسيخ الثورة في الوجدان الشعبي: الدوافع والأهداف. مسارب الثورة إلى الوجدان الشعبي.

الفصل الثاني: الزيارة. مشروعية الزيارة. تاريخ الزيارة قبل الحسين. زيارة الحسين: غاياتها وأهدافها. الزيارة في النصوص المشرعة. نموذجان من زيارات الحسين. الزيارة في شعر الرثاء الحسيني. ملاحق: زيارة العباس بن علي بن أبي طالب. زيارة علي الأكبر بن الحسين بن علي بن أبي طالب. زيارة شهداء كربلاء.

الفصل الثالث: الشعر الرثائي. الخلفية العقيدية لأدب الرثاء الحسيني. موقف السلطات المضاد. المحتوى الشعري والموقف النفسي للإنسان. قيمة الشعر الحُسيني.

الفصل الرابع: المأتم الحسيني. مدخل: المآتم العائلية والمآتم العرضية العامة.

المأتم الحُسيني. أدوار المأتم الحسيني. الدور الأول. الدور الثاني. الدور الثالث. الحاضر وتطلعات المستقبل.

الفصل الخامس: ظاهرة البكاء والنصوص المشرعة.

لم يقتصر إنتاج المؤلف على هذه الكتب الثلاثة بل قدم محاضرات ودروساً وكلمات حول الثورة الحسينية ألقيت بين عامي 1981 و1990م جمعت لاحقاً في كتاب خاص باسم: عاشوراء صدر عام 1991م.

5 ـ كُتب عن نهج البلاغة

إعتنى سماحة الشيخ شمس الدين عناية خاصة بكتاب نهج البلاغة الذي صنفه الشريف الرضي، بانتقاء نخبة من خُطب وحكم ووصايا الإمام علي بن أبي طالب (ع) وفقاً لمعايير أدبية وبلاغية، ولذلك كان رأي المؤلف بضرورة استعادة النصوص الأخرى غير الواردة في نهج البلاغة لتكوين رؤية أوسع عن نظرة الإمام علي (ع)

الاجتماعيّة والاقتصاديّة والكونيّة والإنسانيّة. وقد قدّم سماحته أربعة كتب في هذا الإطار:

أ - دراسات في نهج البلاغة ألّفه العام 1956م وهو يضم أربعة عناوين رئيسية: القسم الأول يعالج مسألة المجتمع في نهج البلاغة. القسم الثاني يعالج مسألة الحاكم: صفاته، حقوقه، واجباته، وطبيعة الحاكم. القسم الثالث يعالج مسألة المغيبات. القسم الرابع: يعالج مسألة الوعظ.

ب - حركة التاريخ عند الإمام علي (ع): صدر عام 1978م ويضم الكتاب المحتويات التالية:

التاريخ وحركة التقدم البشري ونظرة الإسلام. الإمام في مواجهة التاريخ. التاريخ عند الإمام علي (ع). التاريخ في مجال الوعظ. التاريخ في مجال السياسة والفكر. التاريخ في مجال الفكر: النبوات، وعي التاريخ، التاريخ يعيد نفسه، مصارع القرون عوامل انحطاط الأمم، المعروف والمنكر والأكثرية الصامتة. التاريخ في مجال السياسة: حركة التاريخ في مظهر التفاعل الاجتماعيّ الثوري، الفتنة، انتصار حركة الردة، المعاناة، الثورة، الأمل.

ج - السِّلم وقضايا الحرب عند الإمام علي (ع) صدر عام 1980م. وقد أعده المؤلف خصوصاً كدراسة قدمت إلى المؤتمر الذي أقامته «مؤسسة نهج البلاغة» في جمهورية إيران الإسلاميّة لمناسبة مرور ألف عام على كتاب الشريف الرضي، ويضم الكتاب المحتويات التالية: السلم أولاً، قضايا الحرب، هوية الحرب الجهادية، الحرب والحالة النفسيّة للجنود، حق مخذول وقائد غير مطاع، أفكار أساسية من الجنود والقادة. تعاليم حربية، أخلاق الحرب.

د ـ عهد الأشتر الصادر عام 1983م.

يرى المؤلف أنّ من الأسباب التي حملت الإمام علياً على كتابة هذا العهد بهذه الصورة من البسط والتفصيل، هو أنّ مصر كانت عريقة في التنظيم المجتمعي والحضارة منذ عشرات القرون، وأنّ تقاليدها في السياسة والإدارة عريقة في القدم، وأنّ مجتمعها الأصلي مجتمع مكتمل التكوين في عاداته وتقاليده وفئاته الاجتماعيّة.

وقد قدَّم الشيخ شمس الدين شرحاً وافياً معمقاً لعهد الأشتر في كتابه «دراسات في نهج البلاغة». وقد أراد في هذا الكتاب المستقل بعهد الأشتر تقديم شرح مبسط سهل التناول من قبل الناشئة. ولذلك يتميز هذا الكتاب باستخراج جميع العناوين الرئيسية والفرعية للعهد، من خلال فقرات النص المتضمنة لموضوعاته والتي بلغت أربعة وأربعين موضوعاً.

6 ـ كتاب: بين الجاهلية والإسلام

صدر هذا الكتاب عام 1974م، وهو تعبير عن مرحلة فكريّة معينة في حياة الشيخ شمس الدين ما لبث أن غادرها لاحقاً خصوصاً في الثمانينات، ثم تجاوزها بالكامل في التسعينات عندما ترك خطاب التعارض الكامل بين الجاهلية (الحديثة) والإسلام ليقدم رُؤية جديدة حول الحوار الإنساني بين الثقافات من دون هيمنة أو استعمار من جهة على جهة أخرى.

يتميز هذا الكتاب بكونه تعبيراً شيعياً عن مرحلة العودة إلى الهوية الذاتية الإسلاميّة في مواجهة الهزائم ومنها هزيمة 1967م على غرار ما جرى في الساحة السُّنية في لحظة انقطاع وانفصال بين المسلم والعالم الخارجي، بل في ظلِّ تأزم العلاقة بينه وبين مجتمعه المحيط به.

كما كُتب هذا الكتاب بلغة مرحلة الصدام مع الغرب الاستعماري وفي ذروة الاصطدام بالفكر الماركسي الذي ترجمته الأحزاب الشيوعية تهجماً على الدين الإسلاميّ ورموزه، كذلك كانت الأفكار التي عبر عنها هذا الكتاب ابنة هذه المرحلة.

يتضمن الكتاب الفصول التالية: جاهلية ما قبل الإسلام، الإسلام (تعريف وعصر جديد للإنسان ـ الإنسان الجديد). من مبادئ الإسلام العامة، الجاهلية الحديثة، الخلاص بالإسلام.

7 ـ كتاب: مطارحات في الفكر المادي والفكر الدينيّ

وضع المؤلف مادة هذا الكتاب في فترتين مُتباعدتين تفصل بينهما ثماني سنوات. فمادة القسم الثاني، وهي التي كتبت أولاً، تُناقش المادية على مستوى الفكر والفلسفة. وهي ـ أي مادة القسم الثاني ـ في الأصل عبارة عن سلسلة مقالات أسبوعية نُشرت في ملحق جريدة «النهار» البيروتية ما بين 22 شباط و17 أيار سنة 1970م، تناول فيها الشيخ شمس الدين بالنقد كتاب «نقد الفكر الدينيّ» للدكتور صادق جلال العظم.

وقدر رغب بعض المعنيين في الشأن الثقافي الدينيّ إلى المؤلف أن يضيف إلى هذه المطارحات فصولاً تُبين أثر المادية في مأساة العالم الثالث من خلال معاناته الأليمة من الرأسمالية والماركسية. وهكذا كان القسم الأول من هذا الكتاب الذي يعرض للمادية على مستوى السياسة والعلاقات الدولية.

محتويات الكتاب: مقدمة الطبعة الأولى للمؤلف. القسم الأول: مُطارحة المادية في السياسة والعلاقات الدولية. المادية في الرأسمالية والماركسية ومأساة إنسان عصرنا. الماركسية والعلم والسياسة. المدلول السياسيّ لقانون حركة التطور.

المدلول السياسيّ لقانون تناقضات التطور. المدلول السياسيّ لقانون قفزات التطور. المدلول السياسيّ لقانون الارتباط العام. خلاصة.

القسم الثاني: مطارحات في الفكر المادي والفكر الدينيّ.

(مناقشة كتاب «نقد الفكر الدينيّ» للدكتور صادق جلال العظم)

الفصل الأول: مدخل ومنهجية البحث. الفصل الثاني: مسألة العلة الأولى، الله أم المادة؟ الفصل الثالث: الجن وملائكة وأبحاث أخرى. الفصل الرابع: قصة إبليس. الفصل الخامس: المكر الإلهي. الفصل السادس: نظرية نقدية إلى ركائز الماركسية.

8 ـ كتاب: العلمانيّة (تحليل ونقد للعلمانيّة محتوىً وتاريخاً في مواجهة المسيحية والإسلام هل تصلح حلاً لمشاكل لبنان).

كُتب هذا الكتاب على دفعتين في النصف الثاني من سبعينات القرن العشرين، ونشرت جريدة السفير اللبنانيّة جزءاً منه في ثماني حلقات بين 7 و14/ 2/ 1977م.

بعد سنة أضاف المؤلف إلى هذا البحث (أي القسم الثاني من الكتاب) فصولاً أخرى (شكّلت القسم الأول) عالج فيها موضوع العلمانيّة من وجهة نظر عامة لم تتقيد بهذه الدعوة في بلد معين وإنَّما باعتبارها مشكلة خطرة يواجهها العالم الإسلاميّ منذ الصدام بين الإسلام وبين الاستعمار والمادية والعلمانيّة إلى يومنا هذا. وهكذا اكتمل البحث حول العلمانيّة بقسميه، وصدرت الطبعة الأولى من الكتاب سنة 1980م.

ومن المهم الإشارة إلى أنَّ التشدُّد الذي أبداه المؤلف نحو العلمانيّة في هذا الكتاب ما عاد موجوداً بحرفيته في التسعينات، وهذا ما عبَّر عنه في مقابلة أجرتها معه مجلة منبر الحوار أواخر

التسعينات، وقد أُعيد نشر هذه المقابلة التي تقدم مقاربة مختلفة لموضوع العلمانيّة عما جاء في كتاب العلمانيّة وذلك في الطبعات اللاحقة من هذا الكتاب.

المحتويات:

مقدمة الطبعة الأولى للمؤلف. القسم الأول: المسلمون في مواجهة الحضارة الغربيّة بمضمونها العلمانيّ. مكونات الحضارة الحديثة. مواقف القيادات الفكريّة والسياسيّة من هذه الحضارة. الرفض المطلق. القبول المطلق. موقف الانتقاء. العلمانيّة تغزو. انتصار الإسلام في إيران. شهادات دولية غير إسلاميّة بعظمة الشريعة الإسلاميّة وحيويتها الدائمة.

القسم الثاني: هل تصلح العلمانيّة حلاً لمشاكل لبنان؟ تقديم وتوضيح ومدخل عام حول العلمانيّة. ما العلمانيّة؟ طبيعة المسألة. متى بدأت المشكلة. العلمانيّة في مواجهة المسيحية. العلمانيّة المتطرفة، الملحدة. العلمانيّة في مواجهة الإسلام. حل المشكلة. علمانيّة الدولة اللبنانيّة. الطائفية السياسيّة وقوانين الأحوال الشخصية.

القسم الثالث: حوار فكري مع الإمام شمس الدين. حول العلمانيّة، الشورى، الديمقراطيّة، المجتمع المدني، والشريعة.

9 ـ في الاجتماع السياسيّ الإسلاميّ

من الكُتب الهامة في التعبير عن مرحلة فكريّة خاصة بالشيخ شمس الدين هي فترة الانتقال من التفكير التقليدي الإسلاميّ إلى التفكير التجديدي، وبين هاتين المرحلتين تبدو مرحلة انتقالية خاصة لم تدم أكثر من خمس سنوات. يُمثل هذا الكتاب مع كتاب آخر هو الطبعة الثانية من نظام الحكم والإدارة في الإسلام النموذج الفعلي لها كمرحلة فاصلة بين ذهنيتين مختلفتين تبدأ مع فترة كتابة هذا

الكتاب عام 1989م، وهنا يبدو كتاب الاجتماع السياسيّ الإسلاميّ يحمل بصمات هذه المرحلة الانتقالية خصوصاً لجهة تحديد العلاقة بين الحُكم الإسلاميّ والشريعة والمجتمع مستعيناً بما جرى في عهدة المدينة (صحيفة المدينة) أو في العلاقات بين العلماء والسلطات ومشروعية السلطان نفسه.

محتويات الكتاب:

مقدمة المؤلف. تمهيد: كلمة في المنهج.

القسم الأول: الأساس النظري على المستوى التشريعيّ. الفصل الأول: الإسلام كلّ واحد. الفصل الثاني: الموقف من الدنيا والآخرة. الفصل الثالث: الأساس النظري والواقع التاريخي.

القسم الثاني: الملامح العامة والمبادئ والأسس في شأن المجتمع السياسيّ والدولة والنظام. الفصل الأول: قيم المجتمع الإسلاميّ التي تقوم عليها فكرة الدولة. الفصل الثاني: سياسات الدولة في المجتمع الإسلاميّ.

القسم الثالث: في التطبيق التاريخي. الفصل الأول: حكومة النبي (ص). الفصل الثاني: مسألة استمرار الدولة بعد النبي (ص). الفصل الثالث: الخصوصيّة الشيعيّة في الإطار الإسلاميّ. ملاحق. تحقيق في مسألة إنكار الضروري وآثاره.

خلافة الإنسان في الأرض. نصوص فقهيّة قديمة عن العمل والتعامل مع وُلاة الجَوْر.

10 ـ كتاب: الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلاميّ

يضم هذا الكتاب مجموعة من المحاضرات والمقابلات التي تمحورت حول موضوعات الاجتهاد والتجديد والفقه والفكر والتاريخ في الإسلام، وهي تعكس بأمانة رؤية التجديد عند الشيخ شمس

الدين في فترة التسعينات، وهي أنضج وأهم مراحل حياته الفكريّة، ويُعتبر هذا الكتاب من أهم ما أنتجه المفكر الكبير في مثل هذه الموضوعات بعد تجربة اجتماعية متميزة في لبنان، وبعد الخوض في نقاشات وحوارات ومؤتمرات حملت العديد من الأفكار التطويرية والنقدية للفكر والفقه الإسلاميّين، وكان جواب المؤلف هو ما احتواه هذا الكتاب خصوصاً لجهة التساؤلات الحديثة الملحة في ضوء العلوم الإنسانية المعاصرة، وما تطرحه على التراث الإسلاميّ من أسئلة جديّة.

صدرت الطبعة الأولى من كتاب «الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلاميّ» سنة 1999م عن المؤسسة الدولية للدراسات والنشر ـ بيروت. هذا الكتاب كان قد صدر في عام 1997م عن (دار المنهل) ـ بيروت، بعنوان «التجديد في الفكر الإسلاميّ»،

محتويات الكتاب:

مقدمة المؤلف. نظرة عامة في الأصول. بداية وضع علم الأصول. الاجتهاد في الشريعة الإسلاميّة. مقاربات في الاجتهاد والتجديد. مجال الاجتهاد ومناطق الفراغ التشريعيّ. في رحاب الإمام جعفر الصادق. المرجعيّة والتقليد عند الشيعة. الحوزة العلميّة والحركة الإصلاحية. مرجعيّة المستقبل، آفاق وأبعاد في مرجعيّة الإمام الحكيم. الإسلام والاجتماع السياسيّ المعاصر. المراجعة والتصحيح في مسيرة التجديد.

الحرية وقضايا حقوق الإنسان. حول المنهج. تشريعات الصحة النفسيّة في الشريعة الإسلاميّة. الأمراض العقلية والصحة النفسيّة.

11 ـ كتاب: الاجتهاد والتقليد (بحث فقهي استدلالي مُقارن)

يُعالج هذا الكتاب موضوعات التقليد والاجتهاد وصفات

المجتهد ودوره ونطاق المجال التشريعيّ الاجتهادي فيما بعد عصر النبوة والإمامة، وما هي حدود الولايات العائدة للمجتهد وتلك العائدة لغيره (الأمّة مثلاً). ورغم أنَّ الموضوع المعالج سبق وعالجته كتب فقهيّة عديدة إلا أنَّ المنهج الذي اتبعه المؤلف يمتاز بالعمق والوضوح والتوثيق ومعالجة آراء مذاهب فقهيّة أخرى غير المذهب الشيعي عند الحاجة. وبرغم أنّ المؤلف كتب هذا الكتاب في التسعينات فإنّه أورد كثيراً من الآراء والحُجج التقليدية ولكن بلغة علميّة منهجيّة، تجعل من الكتاب مرجعاً في مجاله خصوصاً للتدريس الجامعي، وهو كان أحد أغراض الكتاب بعد إنشاء المجلس الإسلاميّ الشيعي الأعلى للجامعة الإسلاميّة وضمت كلية خاصة بالاجتهاد.

محتويات الكتاب:

مقدمة: الإنسان والشريعة وإدراك العقل. طرق الامتثال: الاحتياط، التقليد، الاجتهاد. أدلة أخرى في بعض المذاهب الإسلاميّة: شرع من قبلنا، العُرف، مذهب الصحابي، القياس، الاستحسان، المصالح المرسلة (الاستصلاح)، سد الذرائع وفتحها. الأصول المحرزة: الاستصحاب.

الأصول غير المحرزة: البراءة، الاحتياط، أصل التخيير.

الباب الأول: الاجتهاد. الفصل الأول: معنى الاجتهاد في اللغة وفي الاصطلاح الفقهيّ. مقدمات الاجتهاد وما يتوقف عليه. حكم الاجتهاد. الفصل الثاني: التخطئة والتصويب. الفصل الثالث: الإطلاق والتجزيء في الاجتهاد. الفصل الرابع: مجال الاجتهاد ومناطق الفراغ التشريعيّ.

الباب الثاني: التَّقليد. الفصل الأول: تعريف التقليد وبيان

حقيقته. الفصل الثاني: مشروعية التقليد في الشرعيات. الفصل الثالث: مورد التقليد. أصول الدين. مسائل أصول الفقه. الموضوعات.

الباب الثالث: الشُّروط المعتبرة في الفقيه مرجع التقليد. الفصل الأول: البلوغ. الفصل الثاني: العقل. الفصل الثالث: الإيمان. الفصل الرابع: الذكورة. الفصل الخامس: العدالة الفصل السادس: الاجتهاد. الفصل السابع: الحياة. الفصل الثامن: شروط أخرى. الفصل التاسع: العلميّة. الفصل العاشر: معنى العلميّة ووجوب الفحص عن الأعلم.

الباب الرابع: الاحتياط. الفصل الأول: عبادةُ تارِكي طريقي الاجتهاد والتقليد. الفصل الثاني: الاحتياط باعتباره إحدى نتيجتي الاجتهاد. الفصل الثالث: الاحتياط باعتباره من شؤون المقلد. ملاحق: الشكر والكفر في القرآن الكريم. الحديث المشهور. وثاقة مادحي أنفسهم. علي بن سويد السائي. الرسالة المنسوبة إلى الإمام الكاظم. الحديث المقبول. مقبولة عمر بن حنظله.

12 ـ كتاب: التطبيع بين ضرورات الأنظمة وخيارات الشعوب

يضمُّ مجموعة من المحاضرات والمقابلات تطرَّقت إلى مسألة التسوية خصوصاً بعد مؤتمر مدريد عام 1991م وفي أجواء الحديث عن السلام المزعوم بين العرب والكيان الإسرائيليّ. وقد جاءت مواقف الشيخ شمس الدين لتعالج تلك المرحلة بعينها، ولتفضي إلى فكرة رئيسية مفادها أنَّ الأنظمة العربيّة إذا كان لها ضروراتها في إتمام معاهدات تسوية (تسميها سلاماً) مع إسرائيل، فإنَّ ذلك لا يُبرئ الأمّة والمجتمع من القيام بدورهما في إلغاء مفاعيل السلام وأهمها مسألة التطبيع، إذ يجب أن تتركز الجهود على منعه من داخل الأمّة إذا عجزت الدولة عن ذلك. لكن بعد العام 1986م

انْهارت أوهام السَّلام ولم تَعُدْ أُطروحة ضرورات الأنظمة وخيارات الأمّة تنسجم مع الواقع السياسيّ الذي تجاوزها خصوصاً بعد انتصارات المقاومة الإسلاميّة في لبنان عام 1999م وانسحاب إسرائيل المُذل عام 2000م وصعود الانتفاضة الفلسطينية بعد ذلك.

محتويات الكتاب:

توطئة: مُقتطف من خطبة صلاة الجمعة للإمام بتاريخ 30/ 12/ 1994م.

رسالة مفتوحة إلى الرئيسين حافظ الأسد وحُسني مبارك. ندوة المنتدى العربي حول أطروحة الإمام 26/ 10/ 1993م. تقديم الأطروحة من قبل الإمام شمس الدين. مناقشات وحوارات. إشكالية المفاوضات: تسوية أم شرعنة واقع. مداخلة للإمام شمس الدين قدمت في ندوة حول التسوية، وذلك في المعرض الدائم للكتاب. هذا مشروعي لمواجهة التطبيع، ومن لديه البديل فليتقدم! الانتفاضة تبقى النجمة المضيئة في الوضع القائم. استسلام الأنظمة العربيّة لا يلزم شعوبها.

13 ـ كتاب: المقاومة في الخطاب الفقهيّ السياسيّ

هو في الأصل مجموعة من الخُطب والمقابلات الصحفية والمواقف التي تناولت موضوع الصراع مع الكيان الصهيوني، وهي تمتد على مدى عقدي الثمانينات والتسعينات مع بعض المقالات التي تعود إلى الستينات والسبعينات حول القضية الفلسطينية.

يتتبّع هذا الكتاب مسار المواجهة مع العدو الإسرائيليّ من خلال المواقف الجهادية للشيخ محمد مهدي شمس الدين خصوصاً بعد الاجتياح الإسرائيليّ عام 1982م حيث تعتبر فترة ما بعد هذا الاجتياح الأخصب والأكثر حراجة في مستقبل لبنان والمنطقة، وكان

لمواقف الشيخ شمس الدين الأثر الكبير في مواكبة المقاومة العسكرية للاحتلال، خصوصاً أنه كان صاحب أطروحة المقاومة المدنية الشاملة ضد الاحتلال.

14 ـ كتاب: مسائل حرجة في فقه المرأة

من أعمق ما كُتب في موضوع المرأة في الفكر والفقه الإسلاميّين والشيعيين ويمثل مقاربة تجديديّة في مجال العلاقة بين المرأة والمجتمع في مستويات أربع هي

1 ـ السَّتر والنظر (مسألة الحجاب في العلاقة مع المجتمع الخارجي ـ خارج المنزل) وقد خصص له المؤلف جزءاً خاصاً افتتح به سلسلة مسائل حرجة في فقه المرأة.

2 ـ أهلية المرأة لتولِّي السلطة وخصص له جزءاً خاصّاً.

3 ـ حقوق الزوجية.

4 ـ حق العمل للمرأة وقد جعلهما في جزء واحد بحيث توزع كتاب مسائل حرجة في فقه المرأة على ثلاثة أجزاء (كتب) تُعالج إشكاليات قديمة في الفقه الإسلاميّ ويخرج من هذه المعالجة بآراء تجديدية تتعلق بهذه الإشكاليات خصوصاً لجهة حقوق المرأة في السلطة والحقوق أمام الزوج وحق العمل، والجديد في هذا الكتاب هو المظلّة الفكريّة التي أسّسها المؤلف لحماية هذه الآراء التحديثية، وتستند إلى أدلة مستمدة من التراث الإسلاميّ وإلى المنهج الخاص الذي سلكه لتأمين هذه المظلّة.

ولعلَّ المدخل المنهجي الذي استهّل به الجزء الأول من «مسائل حرجة» يُشكّل فتحاً معرفياً في معالجة النصوص الفقهيّة، يستند إلى رؤية نسبية اجتماعية تُؤدي إلى الفصل بين الفقه كمنتج بشري متغير

وأهداف الشريعة كقيم ثابتة، الأمر الذي سمح بتجاوز إجماعات فقهيّة وبديهيات سابقة في إطار من البناء الفكريّ المتماسك.

محتويات الكتاب (الجزء الأول).

السَّتر والنظر. وقد قدمه المؤلف باعتبار أن قضية الستر والنظر (الحجاب) أساسية في بحوث قضيتي الحاكمية والعمل بالنسبة للمرأة.

محتويات الكتاب:

مدخل عام إلى فقه المرأة في الشريعة الإسلاميّة. المسألة الأولى: حكم الستر. المبحث الأول: الأصل العملي في مسألة الحجاب. المبحث الثاني: دليل الكتاب. المبحث الثالث: دليل السنّة. المبحث الرابع: دليل السيرة. المبحث الخامس: أدلة المنع. المسألة الثانية: حكم النظر.

الفرع الأول: حُكم نظر الرجل إلى المرأة الأجنبية. الفرع الثاني: حكم نظر المرأة إلى الرجل الأجنبي.

محتويات الكتاب: الجزء الثاني: أهلية المرأة لتولّي السلطة.

مقدمة المؤلف. تمهيد: أهلية المرأة في الشريعة الإسلاميّة للعمل السياسيّ. المراد بالعمل السياسيّ ومجالاته. موقع المرأة في النظام الإسلاميّ. أهلية المرأة للعمل السياسيّ وتولي المسؤوليات السياسيّة. أهلية المرأة لتولي الحكم. الموقف الفقهيّ السائد في المسألة.

ـ طبيعة الحكم في الدولة. الخلفية الكلامية للموقف الفقهيّ عند الإمامية وأهل السُّنّة. الأصل الأولي في ولاية الإنسان على الإنسان. أدلة اعتبار الذكورة في رئيس الدولة. الفصل الأول: دليل الكتاب العزيز.

الفصل الثاني: دليل السنّة الشريفة. الفصل الثالث: دليل الإجماع.

الفصل الرابع: الوجوه الاستحسانية. الفصل الخامس: الأصل العملي. أهمية المسألة ومرجعيّة الأصل العملي. الدليل على مشروعية تولي المرأة لرئاسة الدولة. مقتضى الأصل العملي في المسألة.

محتويات الكتاب الثالث والرابع:

الكتاب الثالث، حقوق الزوجية. مجال البحث وخطة البحث. طبيعة آثار عقد الزوجية. تقابل وتلازم آثار عقد الزوجية بالنسبة للزوجين.

النشوز.آثار عقد الزوجية بالنسبة إلى الزوج على الزوجة. نموذج من الالتباس في أبحاث الفقهاء. كلمات الفقهاء. روايات السنّة. حق الاستمتاع: معناه وحدوده. حق المساكنة. المعيار في العلاقة بين الزوجين في الكتاب والسنّة. حق الطاعة بالمعنى العام. الواقع الحياتي العُرفي في الأسرة يُنشئ وضعاً قانونياً. حقوق المرأة في المجال الزوجي في القرآن الكريم. حقوق الزوجة والمُطلقة والمتوفى عنها زوجها. المعروف المادي والمعروف المعنوي.

الكتاب الرابع: قضية عمل المرأة المهني بين المشروعية والتحريم. مدخل: لماذا هذه الرسالة؟ المقام الأول: حكم الشرع في العمل المهني للمرأة. مقتضى الأدلة الأولية من الكتاب والسنّة والموارد الخاصة. المقام الثاني: البحث في مشروعية عمل المرأة باعتبار ملازمته. حُكم عمل المرأة إذا لازمه الاختلاط بالرجال الأجانب. ضمانات شرعية لتحصين عمل المرأة من الاختلاط المحرم. حُكم عمل المرأة من حيث علاقته بحقوق الزوج. هدف

القصص القرآني. الرؤية القرآنية في عملية الفهم والتفسير. الأمثلة القرآنية نهج للسلوك العام وليس الفردي.

15 ـ كتاب: في الاجتماع المدني الإسلاميّ أحكام الجوار في الشريعة الإسلاميّة

كتاب صغير في حجمه لكنّه جديد في منهجه ومعالجته للموضوعات المدنية التي تشكّل تحديات أمام الفكر الإسلاميّ وكانت تعتبر على هامش الفقه الإسلاميّ سابقاً فأدخلها المؤلف في صُلب المنظومة الفقهيّة الإسلاميّة ونقلها من مجال المستحب إلى مجال الواجب والإلزام، وقد أنهى الشيخ شمس الدين هذا الكتاب وهو على فراش مرضه الأخير، ويمثل نتاجه التجديدي في مجال العلاقات المدنية داخل المجتمع وعلاقات المواطنين بالبيئة الجغرافية المحيطة.

هو بحث فقهي مقارن يتناول موضوعات كانت المؤلفات الفقهيّة السابقة تتناولها بشكل متناثر، وليس في بحث مستقل مُركز كما هو الحال في مسائل الجوار والبيئة والمرأة والعنف المسلح وغيرها كموضوعات الوحدة الإسلاميّة والتقريب بين المذاهب وتوفيقية أصول الفقه وضرورة التوسع في الاستفادة من انتاجات المذاهب الإسلاميّة بعضها من بعض.

محتويات الكتاب:

الفصل الأول: في معنى الجوار. الفصل الثاني: مبدأ الجوار في الإسلام على مستوى التشريع. أولاً: تمهيد. ثانياً: النص القرآني وحكم الآية. الفصل الثالث: نصوص الجوار في السنّة النبويّة. أولاً: وحدة السنّة النبويّة. ثانياً: نصوص السنّة في الحوار. الفصل الرابع: المدى الجغرافي للجوار. الفصل الخامس: الدلالات

الحضارية الإنسانية لمبدأ الجوار في الشريعة الإسلاميّة. أولاً: التحضير وإقامة المجتمع الحضري. ثانياً: الاجتماع الإسلاميّ المختلط، غير الصافي.

ثالثاً: مبدأ الجوار وحقوق الجار في ثقافة المسلم وأدب السلوك.

16 ـ كتاب: الإسلام والغرب

يضم مجموعة من البحوث والمداخلات والمقابلات التي يجمعها موضوع واحد هو علاقة العرب والمسلمين بالغرب، وزمن واحد هو العقد الأخير من القرن العشرين (من 1992 إلى 1999م) وقد نُشر ككتاب بعد وفاة المؤلف.

محتويات الكتاب:

موقف المسلمين من النظام العالمي الجديد. الإسلام والمسلمون في مواجهة حضارة الغرب بتعبيرها الشيطاني. الإسلام والمسلمون في عالم متغير. شروط الحوار المُثمر بين الإسلام والغرب. الصحوة الإسلاميّة والعلاقة مع الغرب: حالة اللاحوار. المسلمون في المهاجر الغربيّة. مساحات الحوار بين الإسلام والغرب. إشكاليات التماثل والمحاكاة مع الغرب: كيف نُنتج حداثتنا؟ الغرب ومقولة صدام الحضارات. هويتنا الثقافيّة في مواجهة العولمة. موقف الإسلام من العولمة في المجالين الثقافي والسياسيّ. التطبيع والغزو الثقافي وأثرهما على العرب والمسلمين. العولمة وصدام الحضارات.

17 ـ كتاب: الاحتكار في الشريعة الإسلاميّة

يتناول هذا الكتاب موضوعاً هاماً في المجال التشريعيّ الاقتصادي والمالي المجتمعي، لكن بمنهجية خاصة تتميز بالشمول وبرؤية عامة لا تحصر الأمر بالوقوع في احتكارات الأفراد، بل

يحاول التوسع والتعمق لمعالجة الموضوع من جميع جوانبه الاجتماعيّة. كما تتميز مقاربة شمس الدين بتوسعها لتشمل أحكام الاحتكار من خارج المذهب الشيعي وتناولها أحكام المذاهب الإسلاميّة الأخرى (الحنفي المالكي، الحنبلي، الشافعي، الزيدي).

محتويات الكتاب:

مقدمة المؤلف: المال والسلطة والعذاب. الفصل الأول: معنى الاحتكار في اللغة والشرع. الفصل الثاني: مورد الاحتكار. الفصل الثالث: حكم الاحتكار. الفصل الرابع: الجبر على البيع والتسعير. الفصل الخامس: المحتكر وسلطة الردع.

18 ـ كتاب: جهاد الأمّة

الكتاب في الأصل مجموعة من الدروس والمحاضرات أُلقيت أمام مجموعة من علماء الدين حول مشروعية الجهاد وأحكامه في الإسلام، وقد أتمّ جمعه وتحريره فضيلة الشيخ حسن مكي العاملي بإجازة من المحاضر وصدر العام 1997م.

يُحاول الشيخ شمس الدين هنا توضيح كثير من الرؤى المشوهة لدى بعض المسلمين وكثير من المستشرقين حول الدين ودور الجهاد في انتشار الإسلام بالسيف، بدلاً من دور الجهاد الدفاعي التحصيني، ويقدم المحاضر آراءه مدعومة بالأدلة العلميّة والنقاش العقلي والنقلي المترابطين.

محتويات الكتاب:

المقدمة: الجهاد في اللغة والشرع والاصطلاح. الفصل الأول: حكم الجهاد. الفصل الثاني: أقسام الجهاد. الجهاد الابتدائي. حقيقة الجهاد الابتدائي ومشروعيته. أدلة الكتاب على وجوب الجهاد

الابتدائي. أدلة السنّة على مشروعية الجهاد الابتدائي. الجهاد الدفاعي.

وجوب الجهاد الدفاعي وموارده. الفصل الثالث: علة مشروعية الجهاد. الفصل الرابع: شرائط وجوب الجهاد. شرائط وجوب الجهاد الابتدائي. شرائط وجوب الجهاد الدفاعي. اختلال الشرط بعد الخروج إلى الجهاد. الفصل الخامس: الجيش والقيادة وتنظيم الأمّة لفريضة الجهاد. الفصل السادس: من هو العدو الذي يجب جهاده؟

الفصل السابع: مقدمات القتال وكيفيته وما يتعلق بها.

19 ـ كتاب: فقه العُنف المسلح في الإسلام

أعد المؤلف هذا الكتاب بين عامي 1990 و1991م ونشر عام 2001م لأسباب عدة من بينها رغبة المؤلف في إرجاء النشر ربما لأنّ الكتابة كانت في مرحلة سياسيّة خاصة تميزت بالاقتتال الداخلي واستعمال العنف المسلح بين أبناء المنطقة الواحدة. وهي مرحلة تمّ تجاوزها فلم يكن مناسباً والحال هذه نشر الكتاب في أجواء المصالحة والتهدئة بين الأفرقاء الذين تقاتلوا سابقاً. ويحمل مضمون الكتاب تأثراً واضحاً بالدوافع التي من أجلها كُتب، وقد اختلط فيه الدافع السياسيّ والدافع الشخصي بالدافع العلمي.

محتويات الكتاب:

القسم الأول: مقدمة منهجيّة ومباحث تمهيدية. المقدمة: الإسلاميّون والعنف المسلح. المبحث الأول: في الجدوى السياسيّة لاستعمال العنف المسلح. المبحث الثاني: في المشروعية الفقهيّة. القسم الثاني: في أبواب العنف السياسيّ المسلح. الباب الأول: الجهاد. الباب الثاني: قتال البغاة. الباب الثالث: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. الباب الرابع: الدفاع عن النفس. ملحق (1)

كلمات الفقهاء في شرط عدم ترتب المفسدة والضرر على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ملحق (2) كلمات الفقهاء في مسألة العنف المسلح في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

20 ـ كتاب: فساد العلاقة الزوجية (ولاية الحاكم الشرعي على الطلاق)

صدر الكتاب عام 2005م بعد وفاة المؤلف برغم أنه أنجزه عام 1997م ويعتبر مُتمماً في الرؤيّة والمنهج لكتاب «مسائل حرجة في فقه المرأة». لقد سمح المؤلف، معتمداً على تأسيس نظري وفقهي متين بإحقاق الزوجة في موضوعات ما كانت الآليات الفقهيّة السابقة قادرة على إحقاقها فيها، واستطاع وفقاً لمبناه الفكريّ ـــ الفقهيّ أن ينصفَ الزوجة أمام تعنُّت الزوج وصولاً إلى حد إعطاء الحاكم الشرعي أو القاضي حق تطليق الزوجة إذا لم تتوافر شروط بقاء العلاقة الزوجية.

وقد اعتمد شمس الدين على مبدأ ولاية الفقيه في إجبار الممتنع عن أداء الحقوق تجاه الغير على أداء هذا الحق بحيث تُنقل ولاية طلاق زوجته إلى الحاكم الشرعي، كما قدّم الكتاب تجديداً هاماً في موضوع المدة التي يحسبها القاضي للزوجة التي غاب عنها زوجها فلم تعد محصورة بأربع سنوات.

المحتويات العامة للكتاب: الزواج في الإسلام عقد مقدس. مقدمات:

1 ـ المعيار الحاكم في الحقوق الزوجية

2 ـ قاعدتان تشريعيتان عامتان.

3 ـ تحرير المسألة.

4 ـ الحاكم ولي المجتمع. الباب الأول. مقدمات العلاقة الزوجية (من الكتاب والسنة) الباب الثاني: حدود الله. الباب الثالث: اتخاذ آيات الله هزواً. الباب الرابع: فساد العلاقة الزوجية وولاية الحاكم الشرعي.

21 ـ كتاب: دراسات ومواقف

يضم ثلاثة مجلدات توثق مجموعة هامة من محاضرات وخطب سماحة الشيخ محمد مهدي شمس الدين، تبدأ مع مقالات نشرت في مجلة الأضواء النجفية عام 1960م وهي تتصدر المجلد الأول الذي يختتم بخطاب أُلقي في مناسبة ليلة القدر في تموز العام 1983م. وجاء تحت عنوان: دراسات ومواقف في الفكر والسياسة والمجتمع (أبحاث فكريّة وإسلاميّة عامة).

المجلد الثاني: صدر العام 1991م تحت عنوان: دراسات ومواقف (في الدين والسياسة والمجتمع) الجزء الثاني، ويبدأ هذا الجزء بكلمة لسماحته ألقاها في يوم القدس العالمي الذي دعا له الإمام الخميني وذلك في شهر رمضان عام 1979م.

ويختتم بكلمة لسماحته ألقاها في منسبة استشهاد سبعة من أبطال المقاومة المدنية الشاملة سنة 1987م.

المجلد الثالث صدر العام 1993م تحت عنوان: دراسات ومواقف (في الدين والسياسة والمجتمع) الجزء الثالث: يبدأ بخطبة الجمعة التي ألقيت بتاريخ 27 تموز 1987م في روضة الشهيدين ويختتم بخطبة الجمعة التي ألقيت بتاريخ 25/ 3/ 1988م.

22 ـ كتاب: الأمّة والدولة والحركة الإسلاميّة

صدر الكتاب عام 1994م عن منشورات مجلة «الغدير» التي يصدرها المجلس الإسلاميّ الشيعي الأعلى، وهو يضم مجموعة من

المداخلات والمقابلات التي نُظمت خلال عامي 1993 ـ 1994م وتناولت موضوعات عدة تتعلق بالواقع المعاصر للمسلمين، وأبرزها إنجازات الجمهورية الإسلاميّة الإيرانية وعلاقة العرب والمسلمين بالعالم الخارجي والعلاقات الداخلية بين المسلمين ودور الشيعة في أوطانهم وكذلك دور المرجعيّة.

محتويات الكتاب:

- الجمهورية الإسلاميّة الإيرانية: إنجازات الماضي وآفاق المستقبل. الإمام الخميني ودوره في صنع واقع إسلاميّ معاصر. المقدّس وغير المقدّس في الدولة الإسلاميّة. العالم الإسلاميّ والنظام العالمي الجديد: واقع وتحديات. الإسلام والمسلمون في عالم متغير ـ نحو نظام دولي عادل. المشروع النهضوي وضرورة المصالحة مع الذات.
- الشورى والإسلام. المرجعيّة والتقليد عند الشيعة. على الشيعة الاندماج في أوطانهم.

23 ـ كتاب: الحوار الإسلاميّ المسيحي / نحو مشروع للنضال المشترك

يضم الكتاب مجموعة من الأبحاث والدراسات والمقابلات التي تمحور مضمونها حول موضوع العلاقات الإسلاميّة المسيحية، صدر الكتاب عام 2004م.

محتويات الكتاب:

- تأملات في صيغة الحوار الإسلاميّ المسيحي أزمة الحضارة والأشكال التاريخية للحوار. التعايش الإسلاميّ ـ المسيحي بين الشرع والتاريخ. الحوار... أو الأسـئلة الصعبة. إرادة العيش معاً في رحاب الإيمان الإبراهيمي. مبدأ المواطنة

أساس العلاقة بين المسلم وغير المسلم. الإسلام والمسيحية معاً لتحصين التجربة اللبنانيّة وحماية القيم الإيمانية. العلاقات الإسلاميّة المسيحية في ضوء زيارة قداسة البابا إلى لبنان. التراث الإبراهيمي والحوار الإسلاميّ المسيحي. الإسلام والمسيحية تاريخ مشترك في الدفاع عن الحق. المسيحية في المفهوم الثقافي الإسلاميّ المعاصر. الحوار الإسلاميّ - المسيحي بين الفكر الاستشراقي وضرورة الفهم المتبادل.

24 ـ كتاب: لبنان الكيان والدور

يضم هذا الكتاب مجموعة من المواقف والمداخلات التي تعنى بدور لبنان ورسالته والعيش المشترك والحوار الإسلاميّ ـ المسيحي.

محتويات الكتاب:

المجلس الإسلاميّ الشيعي الأعلى وقضايا الوطن والشعب (نص بيان الإمام شمس الدين لمناسبة انتخابه رئيساً للمجلس الإسلاميّ الشيعي الأعلى بتاريخ 18/ 3/ 1994م). الحوار الإسلاميّ ـ المسيحي وقيمة لبنان الحضارية. لبنان وطن نهائي لجميع أبنائه. أزمة الوطن وأزمة الطوائف. القمة الروحية ومبدأ التعايش في ظل الدولة المدنية. المعارضة في لبنان ودورها في تصحيح الخلل وتقويم المسيرة. أخرجوا من كهوف الطائفية إلى رحاب الوطن. خطاب الأمل والثقة بلبنان. الحرمان، الإقطاع السياسيّ، والمشروع الشيعي.

النظام السياسيّ في لبنان ومفهوم الدولة المدنية. الحركة الإسلاميّة في لبنان ومؤسسات الدولة.

25 ـ كتاب: الوصايا

آخر ما أدلى به سماحة الشيخ شمس الدين قبل أن تُوافيه المنيّة في العاشر من كانون الثاني 2001م وقد قام بتسجيلها بصوته مُوجهاً

وصيته إلى المسلمين الشيعة في العالم وإلى الشيعة في لبنان خصوصاً، وإلى اللبنانيّين، مُعيداً النظر برؤيته السابقة لاتّفاق الطائف والصيغة اللبنانيّة. كما تناول بشكل خاص دور الشيعة في أوطانهم وترك رسالته إلى المسيحيين بعد كل هذه التجربة المُفعمة بالألم والأمل في لبنان.

محتويات الكتاب:

هذه الوصايا: إبراهيم محمد مهدي شمس الدين. الوصايا. إلى عموم الشيعة في مختلف الأوطان. تجربة الشيعة اللبنانيّين. الفاعلية المسيحية في لبنان والشرق. موضوع إلغاء الطائفية السياسيّة في لبنان. عودة إلى توصية الشيعة في جميع أوطانهم. عودة إلى موضوع إلغاء الطائفية السياسيّة في لبنان. الأمانة العامة للقمة الروحية في لبنان. الجامعة الإسلاميّة في لبنان. الشيعة ومقولة الأقليات في الشرق.

المصادر والمراجع

أولاً: كُتب الشيخ محمد مهدي شمس الدين.

ثانياً: كُتب أخرى:

1 ـ **الشيخ محمد مهدي شمس الدين: بين وَهْج الإسلام وجليد المذاهب**، فرح موسى، بيروت: دار الهادي، ط1، 1993م.

2 ـ **شيعة العراق**، إسحاق نقاش، ترجمة: عبد الإله النعيمي، دمشق، دار المدى، ط1، 1996م.

3 ـ **الشيعة والدولة في لبنان**: ملامح في الرؤية والذاكرة، هاني فحص، بيروت، دار الأندلس، ط 1996م.

4 ـ **دولة حزب الله**: لبنان مجتمعاً إسلامياً، وضاح شرارة، بيروت، دار النهار، ط 1996م.

5 ـ **العمل الإسلامي في العراق بين المرجعية والحزبية**: قراءة لمسيرة نصف قرن (1950 ـ 2000م)، دمشق، المركز العراقي للإعلام والدراسات، ط1، 2000م.

6 ـ **العمامة والصولجان**: المرجعية الشيعية في إيران والعراق، دار قرطاس، الكويت، ط1، 1997م.

7 ـ **نقد التضليل العقلي**: شيعة لبنان والعالم، هل هم آخرون في النصف الأخير من القرن العشرين، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2001م.

8 ـ **الصراع على تاريخ لبنان**: أو الهوية والزمن في أعمال مؤرخينا المعاصرين، أحمد بيضون بيروت، منشورات الجامعة اللبنانية، ط ـ 1989م.

9 ـ **الطوائف في الدولة اللبنانية**، بيير روندو، بيروت، مؤسسة دار الكتاب الحديث، ط1 ـ 1984م.

10ـ **في أصول لبنان الطائفي** (خط اليمين الجماهيري)، وضاح شرارة، بيروت، دار الطليعة، ط1، 1974م.

11ـ **البيان في تفسير القرآن**، أبو القاسم الخوئي، بيروت، دار الزهراء، ط6، 1974م.

12ـ **موجز علوم القرآن**، داوود العطار، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1979م.

13ـ **لمحات من تاريخ القرآن**، محمد علي الأشيقر، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1988م.

14ـ **المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر**، حسن جابر، بيروت، دار الحوار، ط1، 2001م.

15ـ **إقتصادنا** (دراسة موضوعية تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية للماركسية والرأسمالية في أسسها الفكرية وتفاصيلها) محمد باقر الصدر، بيروت، دار التعارف، ط11، 1979م.

16ـ **خيارات الأمة وضرورات الأنظمة عند الشيخ محمد مهدي شمس الدين**، الحركات الإسلامية المعاصرة بين القبض

والبسط، نقد وتحليل، فرح موسى، بيروت، دار الهادي، 1990م.

17 ـ **الإسلام السياسي صوت الجنوب** (قراءة جديدة للحركة الإسلامية في شمال افريقيا) فرنسوا بورجا، ترجمة: نصر حامد أبو زيد، القاهرة، دار العالم الثالث، ط1 ـ 1992م.

18 ـ **الإخوان المسلمون**، ريتشارد ب. ميتشل، ترجمة: عبد السلام رضوان، بيروت، دار القلم، ط1، 1978م.

19 ـ **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، فيصل دراج وجمال باروت، دمشق، مركز الدراسات الاستراتيجية.

20 ـ **حاكمية الله وسلطان الفقيه** (قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة)، عبد الغني عماد، بيروت، دار الطليعة، 1997م.

21 ـ **الإيديولوجيا الصهيونية**، عبد الوهاب المسيري، الكويت، سلسلة عالم المعرفة 61.

22 ـ **لبنان المعاصر، تاريخ ومجتمع**، جورج قرم، بيروت ـ المكتبة الشرقية ط1، 2004م.